平井俊榮監修

三論教学の研究

春秋社

まえがき

三論教学とは、『中論』『十二門論』『百論』の三論に基づいて、中国において形成された教義及びそれに関する学問のことである。三論は、大乗仏教の根幹である『般若経』の空思想に対して論理的体系化を与えた書であるから、その意味で三論教学は、大乗仏教を自認する中国・日本における仏教思想の主流を形成するものとみてよい。ところが、従来の研究はともすれば宗派に関連したものに傾くところがあって、三論教学の研究はあまり盛んであったとは言えない。しかし近年は、思想・歴史・哲学などの各分野からの関心が示され、多くの業績が出されつつあることは、真に喜ばしいことである。

だが、未解明の課題も多い。中国で形成された三論教学ではあるが、仏教の歴史において、どのような位置にあるのか。そして中国の思想・哲学との関係はいかなる状況なのか。また日本では三論宗として一世を風靡したが、それが日本の文化や仏教思想に果たした役割は何であったのか。

本書は、これら多くの問題を解明すべく、中国仏教を専攻する人は勿論のこと、インド仏教・中国思想哲学・東洋史・日本史・日本仏教など各々専攻を異にしながらも、学問に志す代表的な方がたに日頃の研究の一端を持ち寄って貰い、学界に新しい一石を投じようとするものである。本書に収録された諸論文は、それぞれの専攻分野からの視点と問題意識によって三論教学の諸問題を究明した力作ばかりである。必ずや仏教学界および隣接する諸学界を刺激し、学問の進歩に寄与するであろうと自負する。

なお、末尾に付した「三論教学関係著書論文目録」は、伊藤隆寿氏を中心に奥野光賢・林憲道・晴山俊英の三氏の御

協力によるもので、研究者を裨益するであろう。また索引の作成及び編集の事務については、吉津宜英・袴谷憲昭・伊藤隆寿・伊藤秀憲・池田練太郎の各氏の御助力をいただいた。最後に本書の出版を快諾された神田明氏をはじめとする春秋社の各位に対し、心からの謝意を表したい。

平成二年七月二十日

平井　俊榮

目次

まえがき

三論教学の研究

序篇　三論教学の歴史的展開

平井　俊榮

一　三論教学の濫觴

(一)

龍樹（Nāgārjuna　一五〇—二五〇頃）の製作になる『中論』は、『般若経』の説く空の思想を組織体系化し、大乗仏教の理論的基礎となった重要な作品である。インドではこの『中論』の研究を軸に、のちに中観派（Mādhyamika）という一大学派が形成され発展した。一方中国では、五世紀初頭に初めてこの作品が将来され、鳩摩羅什（Kumārajīva 三四四—四一三）によって訳出紹介がなされた。その際羅什は、龍樹の作である『中論』の偈頌（根本中頌 Mūla-Madhyamaka-kārikā）のみでなく、青目（Piṅgala）の注釈をも併せ訳して一書となし、これを『中論』四巻として世に普及させたのである。そこで、すでにこの訳出の段階において、中国の『中論』研究はインドの中観派とはまた異なった研究史を歩

むこととなったのである。そのことはのちに羅什の門流によって『中論』の研究が本格化していく過程にあって、同じく羅什の訳出になる『百論』と『十二門論』を一連の文献として一括して扱うという考えが起こり、中国における『中論』研究はさらに独自な様相を帯びることとなったのである。すなわち、『中論』『百論』『十二門論』という相関連する三部の論をひとまとめにし、大乗仏教の理論的支柱となす学風が形成されてくるのである。

それがいわゆる三論宗で、この場合の「宗」は教団ではなくて、学派・学統の意味である。研究の主力をこの三部の論に注ぎ、これを理論の中核にすえて大乗仏典を講読するという学風が、師から弟子へと伝承される中で、自然に三論宗という学統が意識され、他の学統との間に明確な区分が生じてきたのであろう。こうした学統の形成がはっきりとした形を取って現われるのは、梁代以降のことであり、それも江南の地においてであるが、三部の論をもって大乗仏教研究の根幹となす学風そのものは、羅什乃至その門流においてすでにかなり早い時期に形成されていたことは確かである。

例えば、羅什門下の僧叡(三五三—四六三)は「毘摩羅詰提経義疏序」の中で、

中・百二論の文未だこれに及ばず、又通鑒するなし。誰と共にこれを正さん、先匠章を輟じ、遐かに慨いて、言を弥勒に決せんと思う所以は、良に此にあり。(大正蔵五五巻・五九頁上)

といっている。これは羅什入関以前の中国仏教が、「格義迂にして本に乖き、六家偏にして性空の宗に即さず」(同前)といわれるように、混迷の極にあったことを指摘し、羅什の招聘を推進し、その入関を待望しながら、遂に相見えることなくして世を去った先師道安(三一二—三八五)の深い慨きを伝えたものである。それはともかく、ここで僧叡は、羅什入関以前を象徴する言葉として、「中・百二論の文未だこれに及ばず」といって、『中論』と『百論』をセットにして述べている点が注目される。『百論』は弘始六年(四〇四)に訳出され、『中論』『十二門論』の弘始一一年(四〇九)訳出に比べても、かなり早い時期に伝訳されたことがわかる。しかも『十二門論』は『中論』と同じ龍樹の著作であり、内容的にも『中論』に酷似しており、その入門書的な要約として作られたものであるから、この二書が密接な関係にあることは自明であるが、『百論』は龍樹の弟子とされる提婆(Āryadeva 一七〇—二七〇頃)の作であり、『中論』に説かれ

る空の思想をより徹底した論書であるとはいえ、仏教内の諸派にかぎらず、当時流行した仏教外のインドの各学派の邪説を論破することを本旨とする論書である。インドの中観派が、専ら龍樹の『中論（頌）』のみを研究する学派であったのに比べて、中国の三論宗が、この破邪的傾向の強い『百論』を三部の論の一つに数えたところに、インドとは違った中国仏教独自の展開を見ることになるのである。のちに三論宗が、「破邪即顕正」を自派の重大なスローガンとして掲げるに至ったのは、この『百論』のもつ破邪の精神を継承したものに他ならない。

㈡

この『中論』と『百論』に『十二門論』を加えた三部の論を総称して「三論」と呼ぶようになったのは、何時ごろからなのか必ずしも明らかではない。僧伝によれば、同じく羅什の弟子に僧導（三六二—四五七）があり、彼の著わした『三論義疏』が「三論」の名称の始まりであるともいわれるが、本書はつとに散逸し、日本南都の三論宗は勿論のこと、中国においても伝承された形跡は全く見られないので、確かなことは不明である。慧皎（四九七—五五四）の『高僧伝』が成立したのは梁の天監一八年（五一九）で、伝中にはしばしば「三論を善くした」という高僧の記録が見られるところから、慧皎の時代にはすでに「三論」という名称が確立していたものと思われる。前述の僧導に関する記録も、

導既に素より風神有り。関中の盛集に値う。是に於いて衆典を諜猷して、博く真俗を採り、迺ち成実三論の義疏及び空有二諦論等を著わす。（大正蔵五〇巻・三七一頁中）

とあるだけである。末尾の『空有二諦論』が単独の著書であろうことは容易に推測されるが、その前の「成実三論義疏」というのは、『成実論義疏』と『三論義疏』なのか、それとも『成実論』ならびに中・百・十二門の三部の論それぞれに『義疏』を著わしたのか、また文字通り江南において後世「成実」と「三論」併習の伝統を作った僧導が、成実と三論に関する『義疏』を著わしたのか不明である。恐らく最後の場合であったと考えられるから、三論の名称が僧導の単独の著書『三論義疏』に始まるというのは確かな根拠をもたない後世の推測であろうと思われる。しかし、僧導は

羅什の晩年の弟子であり、羅什門下では長老的な地位にあった前述の僧叡にも師事しているが、この僧叡がすでに羅什在世中に著わした「中論序」の中で、

百論は外を治めて以て邪を閑め、斯の文（中論）は内を祛って以て滞を流す。大智釈論の淵博、十二門観の精詣、斯の四を尋ぬれば、真に日月懐に入って、朗然として鑑徹せざること無きが若し。（大正蔵五五巻・七七頁上）

と述べて、『大智度論』を加えた四論の特徴を簡潔に叙しているところからも、すでに羅什による伝訳の当初から「三論」乃至「四論」という通称は自ずから成立していたものと考えられる。したがって、三論宗という学統の形成そのものは後代になってからであるとしても、単なる伝訳紹介にとどまらず、三論あるいは四論を一括して研究するという学風そのものは、羅什乃至その門流において極めて早い時期に確立されていたと見るべきである。

㈢

羅什門下の三論研究の中心となった人物が誰であったかを知る手懸かりの一つが、羅什の三論伝訳の際の「序文」の著者である。すなわち『出三蔵記集』序巻第一一には、

中論序　第一　　長安僧叡
中論序　第二　　曇影法師
百論序　第三　　僧肇法師
十二門論序第四　長安僧叡（大正蔵五五巻・七六頁中）

とあり、三論に対する「序文」の著者として、僧叡・曇影・僧肇の三人を挙げることができる。

①　この中で、僧叡には『大智度論』の「序」も残っており、四論のうち『中論』『十二門論』『大智度論』の三つの論書に対して序文を製したということは、羅什門下の三論研究において彼が極めて中心的な人物であったことを示すものである。さらに僧叡は三論乃至四論以外にも、羅什訳経論の比較的重要な典籍の多くに「序文」を製し、『出三蔵記集』

に現存しているものだけでも一〇部を数えることができる。[1]

唐代に三論教学を大成した吉蔵（五四九―六二三）は『中観論疏』の冒頭で、「門徒三千なれども、入室は唯八なり。叡を首領となす」（大正蔵四二巻・一頁上）と述べて、僧叡が文字通り長安羅什教団の指導的人物であったといっている。吉蔵がのちに江南において三論教学を大成した重要な動機の一つは、南北時朝代に成実研究に押されて長く断絶していた長安羅什教団の三論教学を復興することであった。これを吉蔵は自著の中でしばしば「関中旧説」のように呼び慣わして、自らの教学はこれを継承するものとして革新の中に復古を強調して見せている。このような吉蔵の心証における具体的な三論教学の創始者としてイメージされていたのが、僧叡であり僧肇であったのである。

僧叡の伝記に関しては、『高僧伝』の記述が極めて不備であり、従来全く顧慮されることがなかったが、吉蔵の三論研究を理解するためには僧肇とともに欠くことのできない人物であり、近年同じ『高僧伝』巻第七に載せる慧叡と同一人であることも立証され、[2]三論の江南伝播について、歴史的にも重大な役割を果たした一人として注目されている。

② 吉蔵の心証において、この僧叡と並んで三論教学の源流と目されたのが僧肇である。僧肇は羅什最初の弟子であり、解空第一と羅什自らこれを嘆じたほどで、[3]羅什教団における文字通り般若三論研究の第一人者であった。僧叡には羅什訳経論に対する多くの序文が残っているが、単独の著書といえるものが殆どないのに対して、僧肇には般若学に関する論文をまとめた『肇論』があり、『注維摩経』の僧肇釈も現存している。これらの僧肇の著作が今日のような形で流布するようになったのは、のちに江南において三論研究が復興されるようになってからであり、僧肇その人に中国仏教史において占めるべき正当な評価を与えたのは、実に吉蔵をはじめとする三論学派の人々の努力に負うところが大であった。逆にいえば、この羅什・僧肇の思想を顕揚し、自らその純直系的な継承者たらんとしたところに、江南における吉蔵一派の三論教学復興の大義名分があったのである。その意味で、吉蔵が三論教学を大成するに当たってその般若理解に最も大きな影響を与えたのは僧肇であったし、吉蔵が僧肇思想のもつ老荘的な残滓を最後まで払拭できなかったのも、その影響の大きさを物語るものである。僧肇については近年多くの研究がなされ、中国仏教史に占める地位の極めて大

きいことが明らかにされて来たが、その評価が三論教学勃興の影響下に始まることもまた銘記されるべきである。

③ 曇影も慧皎の『高僧伝』によれば、僧叡と同じように羅什の入関した弘始三年（四〇一）には五〇歳を過ぎていたと思われ、すでに旧訳の『正法華経』や『光讃般若経』を講じて名声のあった人である。吉蔵の著作にはしばしば羅什の曇影に対する高い評価を伝えているが、(4) 僧伝によれば羅什によって『妙法華経』が訳出されるや、逸早く『法華義疏』四巻を著わしたと伝えられている。

この曇影の三論研究における最大の功績は、最初に『中論』に注疏したという事実である。『法華義疏』も『中論疏』も散逸して今日伝わることがないが、日本南都の三論宗においては、安澄（七六三―八一四）の時代までは確実にこの曇影の『中論疏』二巻が伝えられた形跡があり、安澄は自著の『中観論疏記』の中にしばしばこれを引用し、吉蔵『中観論疏』との比較考証を行なっている。それを見ると、吉蔵がいかにこの曇影疏を重んじていたか明らかで、吉蔵はこれを「関内の古疏」(5) と称して、羅什門下の中論研究を代表するものとみなし、自疏執筆の主要な指南書としたのである。

また、僧叡の序文と並んで「中論序」第二として現存する序文に盛られた重要な思想に、『中論』の要旨が二諦にあることを明らかにした点が挙げられる。これはのちに、中国の三論研究における最大の特徴となるものであった。二諦を教義の中心にすえて、二諦によって仏法の真実を説き明かそうとするのが三論教学の眼目であるが、これは実に曇影が『中論』の主旨を二諦に見出したことから始まったのである。

二　南朝における三論研究の動向

(一)

義熙一三年（四一七）後秦が滅び、相つぐ政情不安に加えて匈奴の迫害もあって長安の羅什教団は一挙に四散した。この羅什門下の長安脱出に際し、弟子数百人とともに南渡したのが前述の僧導である。したがって、僧導をもって羅什

系長安仏教の南方移植という大事業における最大の功労者とみなす学者もある。(6)

確かに僧導は、その著述からも知られるように、『成実論』や「三論」という羅什伝訳後期の論書に明るく、これらの論を中心に長安仏教を南方に伝えた人であったし、南朝劉宋の絶大な信頼と庇護の下に発展した寿春東山寺におけるその教団の規模からいっても、長安羅什仏教の劉宋における最大の弘宣者であったことは疑う余地がない。しかし、同時に、僧導によって『成実論』と「三論」が併習されるという風潮が確立し、その門下からは多数の成実学者が輩出した。これがひいては斉・梁代の成実研究の圧倒的な隆盛をもたらした遠因ともなったのである。そこで、同じく羅什より『成実論』を受け、徐州（彭城）白塔寺に住して弘教し、弟子に僧淵（四一四—四八一）があって、その僧淵門下に多数の成実学者を輩出した僧嵩の系統を「彭城系成実学派」と称するのに対して、この寿春東山寺における僧導の学系を「寿春系成実学派」と称する学者もいるほどである。(7)したがって、その学系はむしろ成実学派とみなされることはあっても、のちの三論宗からは一度も三論の学系とみなされることはなかったのである。

このように、僧導の南地弘法の当初の意図は、あくまで長安羅什教学を代表する論書の忠実な伝教にあったのであろうが、三論・成実の併習は結果的には三論よりも成実研究の流行を将来することとなったのである。しかし、その数は成実研究者には比すべくもないし、また、成実との併習の範囲を出ずるものでもないが、僧導門下で三論研究者として著名であったものも皆無ではない。その一人が僧鍾（四三〇—四八九）である。僧鍾は寿春で僧導に受業したが、『百論』を講じて、僧導をして「後生畏るべしとは真に虚ならず」と感嘆せしめたほどであったという。『高僧伝』にも明らかに「鍾は妙に成実・三論・涅槃・十地等を善くす」と伝えられている。(8)各種経論の兼学は、当時のごく一般的な風潮であるが、僧鍾においてもまぎれもなく成実・三論の併習が伝承されている。

また、日本南都の伝承では、僧導の弟子に僧荘があり、『中論文句』の著述があったとし、これを引用している。(9)これによると、吉蔵が自著の随処に「北土三論師」の説として紹介批判するものの中に、この僧荘の『中論文句』も含まれていたようである。

このように、僧導及びその門下において、三論弘宣の形跡は充分うかがい知ることはできるが、三論・成実の併習という学風は、かえって『成実論』の研究のみを盛んにし、宋・斉代以降の江南仏教界の大勢を決するまでに至ったのである。これは当時、京師建康を中心とする南朝義学の趨勢が、『涅槃経』を別とすれば圧倒的に毘曇すなわち阿毘達磨研究に傾いていたためでもあり、『成実論』の流行はこの阿毘達磨研究の時流に合致するものでもあったからである。

(二)

この僧導の直接の学系以外に、宋・斉代に三論研究もしくは成実・三論の併習において著名な学者として玄暢(四一六—四八四)がある。『高僧伝』には、

又、三論を善くし、学者の宗たり。宋の文帝深く歎重を加え、請うて太子の師と為す。(大正蔵五〇巻・三七七頁上)

と伝えられている。玄暢はのちに江南において三論教学復興に多大な影響を及ぼした玄学家周顒と親交があったと思われ[10]、周顒の思想形成に何らかの影響を与えた仏教者の一人であったと思われる。

また、この周顒が仏教経典を習学した師に僧瑾があり[11]、『高僧伝』の僧瑾伝に付載される智斌もまた、「斌も亦た、徳、物の宗為り。三論及び維摩・思益・毛詩・荘老等を善くす」(大正蔵五〇巻・三七三頁下)と伝えられ、羅什系の般若三論学と荘老玄学の教養を有していたと思われ、周顒との交流が特に注目される一人である。

斉代になると三論・成実の併習は決定的な潮流となり、ついに成実研究に圧倒されるに至るのであるが、その転回点を作った代表的な仏教学者の一人が慧次(四三四—四九〇)である。『高僧伝』巻第八の釈慧次伝(大正蔵五〇巻・三七九頁中)によると、しきりに成実と三論を講じ、永明八年(四九〇)『百論』を講じて「破塵品」に至るや忽然として化に従ったという。慧次は師の法遷に従って長く彭城に住したので、僧嵩・僧淵の彭城系成実学派の学問を継承したと思われる。斉朝の文恵太子と文宣王はともに慧次を師となし、特に文宣王蕭子良(四六〇—四九四)は、慧次と定林寺の僧柔(四三一—四九四)に命じて『成実論』一六巻を要略して九巻の『略成実論』を作成せしめている。このように『成実論』

重視の傾向は、文宣王をはじめとする斉朝の庇護や僧柔・慧次の活躍によって次第に江南の仏教界を風靡するに至ったのである。そしてこの慧次の門下に開善寺智蔵（四五八―五二二）、荘厳寺僧旻（四六七―五二七）、光宅寺法雲（四六七―五二九）のいわゆる梁の三大法師と称された三人の巨匠が現われるに及んで、それは決定的なものとなった。かくて成実研究は三論研究を圧倒して、ついにその黄金時代を迎えるに至ったのである。

㈢

南地に羅什教学を移植した最大の功労者である僧導の学風がすでにそうであったように、成実・三論の併習は当初全く疑問をもたれることなくすすめられ、宋・斉代仏教思潮の一傾向として定着するまでに至ったのであるが、しかし、異質な経論同士の併習では問題にならないことが、例えば、同じように真俗二諦を説き、空を宣揚しているというように、なまじ同質の論書であったがために、逆に、成実研究をもって三論研究に代行させる風潮が生じたとしても不思議ではなかろう。そのとき後者はむしろ前者に附属して行なわれるようになったのである。

しかし、このように『成実論』の研究が飛躍的に発展し、学派的な成長を遂げていく、そうした時代の趨勢が、逆に三論研究者の間に危機意識を喚起し、三論教学の復興乃至は学統としての三論宗の形成に向かわせる大きな要因ともなったのである。つまり、均衡のとれた併習の時代には明確な区分のつかなかった両者の間に徐々に相違点が認められるようになり、その相違が鋭く意識化されてくるようになったのである。もともと両者は共通な基盤に立ちながら、反面、思想的には全く対蹠的な一面をも蔵しており、もし三論研究が学派としての存在理由を明確にしようと思うならば、この対立性の超克克服にこそその全生命をかけなければならなかったのである。三論教学を大成した吉蔵が『三論玄義』に十義をあげて「成実は是れ小乗にして大乗に非ず」（大正蔵四五巻・三頁下）と論断したのは、大乗・小乗という一般論もさることながら、三論・成実の対蹠性を指摘することによって、自らの宗義を確立しようとする要請の方がはるかに強かったからである。

古来この三論・成実を明確に分かつ線は、『法華玄義釈籤』のいう高麗出身の三論学者僧朗の南方弘法をもって始まるというのが定説であるが、この僧朗の南渡に先立って、南地における圧倒的な成実盛行の時流に抗して、三論宗義が成実のそれと異なることを明確に自覚していた三論研究者もまた存在したのである。僧朗の南方弘法とともに始まる摂山三論学派の成立は、当時の思想界になおこうした三論研究の隠れた底流があったからこそはじめて可能であったともいえるのである。これを象徴するものが周顒『三宗論』の成立と智琳『中観論疏』の撰述である。

㈣

吉蔵は『中観論疏』巻第二の「同異門」で、歴代衆師の代表的な般若理解の義をつらね、その同異得失を論じているが、結論として釈道安の「本無義」と支遁の「即色義」、周顒の「仮名空義」、僧肇の「不真空義」がいずれも経論の趣旨にかない、方言は異なってもその根源は一つであると評している（大正蔵四二巻・二九頁下）。この周顒「仮名空義」とは、二諦の義に関して三宗の不同を論じた『三宗論』の中で第三の宗に当たる周顒自身の説で、当時の成実学派の二諦説を破して、般若三論の立場から二諦の正義を述べたものである。それ故、吉蔵がこれを高く評価したのである。「三宗」のうちの他の二宗は「不空仮名」と「空仮名」で、この二説は主として当時の成実論師によって唱えられていた二諦説である。これを自ら「仮名空」の説を立てることによって破斥したのが周顒『三宗論』の趣旨である。そこで湯用彤は、「周顒の『三宗論』は三論学者が成実に対して下した攻撃の第一声である」[12]といっている。『三宗論』は今日散逸して伝わることがないが、吉蔵の著作によってもその思想の一端はうかがうことができる。

周顒は字を彦倫といい、中書省に勤めた一代の博識で、『老子』と『易』を善くし、純然たる玄学家であった。しかも『南斉書』の「周顒伝」に「汎く百家に渉り、仏理に長じて三宗論を著わす」とあるように、仏教に深い造詣を有していた人である。さらに『弘明集』巻第六の「張融に与える書簡」に周顒が、

道家を言う者は、豈に二篇を以て主と為さざらんや。仏教を言う者は、亦た応に般若を以て宗と為すべし。二篇の

貴ぶ所の義は虚無を極め、般若の観照する所は法性を窮む。（大正蔵五二巻・三九頁上）

といっているのを見ると、仏教でも特に般若をもって宗としていたことが知られる。吉蔵は前述の『中観論疏』で、周顒の『三宗論』は僧肇の『不真空論』が典拠であるといっているが、吉蔵の指摘する両者の思想の共通性から考えても、仏教の中でも特に般若思想をもって命家とした周顒が、僧肇の思想を継承して『三宗論』を著わしたことは容易に頷けることである。

(五)

ところで、周顒は当初『三宗論』を世に問うについては、二諦義が「三論」の根幹であると同時に、『成実論』にもまた二諦の説があって、周顒の論旨はいわば般若三論の立場から成実のそれを斥けることにあったから、成実学派盛行の当時にあって公開をためらっていた節がある。そこで、周顒に書簡を送って、これを世に出さんことを懇請したのが南斉の智琳（四〇九—四八七）である。すなわち『高僧伝』の智琳伝に、智琳が周顒に与えた書簡の全文が載っているが、そこで智琳は、

（前略）又、承るに、檀越異を常時に立てて学衆を干犯することを恐れて、論を製すること成ると雖も、定んで必ずしもこれを出さず、と。之れを聞いて懼然として不覚にも臥を興す。（後略）（大正蔵五〇巻・三七六頁中）

といって、『三宗論』の公刊を懇ろに慫慂したのである。慧皎は後文に、「顒因って論を出だす。故に三宗の旨伝述して今に至る」と述べて、周顒『三宗論』が世に出たのは智琳の慫慂によるところが大であったとその功を讃えている。吉蔵が、僧肇『不真空論』の思想を継承し般若中観の本旨に契うと評価した、この『三宗論』の公刊に与って力のあった智琳とは、高昌の人で、京師北多宝寺の道亮について出家している。道亮は、性甚だ剛直にして物に忤らい、遂に衆に顕われて宋の元嘉（四二四—四五二）の末年に南越に徙された（大正蔵五〇巻・三七二頁中）、という人である。智琳もこの道亮に従って広州に留まること六年、南宋明帝の初（四六六）に京師に帰り、霊基寺に住して講説を続けた。

智琳は最初特に『雑心論』を善くしたといわれ、『毘曇雑心記』の著書があるが、道亮とともに擯せられてからは鋭意「三論」に意を用い、『二諦論』を著わし、ならびに『十二門論』と『中論』を注釈した。今日『十二門論』の注疏は散逸して伝わらないが、その主著『中観論疏』五巻の逸文[13]が安澄の『中観論疏記』をはじめ日本南都の三論学者の著作中に散見し、日本にも伝承され研究された形跡がある。

ところで智琳は、前述の書簡の中で、当時の仏教界の情況に言及して種々に己れの感懐を吐露している。その中で注目されるのが、

此の義の旨趣、初めて開くに非ざるに似たり。妙音中絶すること六十七載。理高常韻能く伝うるもの有ること莫し。

(大正蔵五〇巻・三七六頁中)

と述べていることである。ここで智琳は「妙音中絶六十七載」といっているが、何を起点として六七年といったのか不明である。現在の学説では、羅什の没後とする説と、僧肇『不真空論』の著わされた後とする説と二説ある。[14]いずれにしても(四〇九―四一三)ごろであるから、これを起点にするとこの書簡の書かれたのは、智琳六八歳から七二歳ごろのことである。智琳は南斉の永明五年(四八七)七九歳で高昌で亡くなっているから、これに先立つ一〇年位前である。

また自ら「貧道、年二十の時、便ち此の義を忝得す」といい、「年少くして長安の耆老に見えるに、多く云う、関中の高勝迺ち旧く此の義有り」といっているのは、羅什直伝の門下の講説を聞いたことを意味している。智琳が年少の折見(まみ)えたという長安の耆老が誰であったか確証はないが、いずれにしても、関中の旧義を直接聞く機会をもったという誇りが、妙音中絶という感懐に連なっていることは明らかである。しかし、ここでより重要なことは、「妙音中絶」の真意が「六十七載」という具体的な数字に裏づけられているのを見るとき、それは単に自らも聞いた長安三論教学が途絶えたことに対する漠たる感慨を催したにとどまるものではなくして、もっと具体的に、羅什訳『中論』の完成、もしくは僧肇『不真空論』述作以来の、中観の真髄を表わす著作が世に現われなかったことに対する痛恨の表白であると考えられることである。この書簡が『三宗論』という二諦に関する周顒の著述を世に出さんとして書かれたものであるこ

とを思い合わせれば、智琳の胸中に去来するものが何であったか、およそ推察もできようかと思うのである。智琳が『中論』『十二門論』に注して世に残さんと欲した動機も、またここにあったと考えられる。そこで「法集盛んなる時に当たっても、能く深く斯の趣を得る者、本と多人無し」といって、長安において羅什が四方の義学の僧を集めて盛んに講説を行なっていた当初から、中観の真意を体得したものの少なかったことに言及し、ついで、「貧道、塵尾を捉って以来四十余年、東西の講説、謬り一時に重し。其の余の義統は頗る宗録に見ゆるも、唯だ此の途に有りては白黒一人の得る者無し」といって、さらに現代にかえって、この関中の旧義旧宗の真義を伝えるものが少なく、時代を経るにつれて謬り伝えられたことを慨き、これがために病を発(おこ)すとまで極論しているのである。そして「斯の義を建明し、法燈をして種有らしめば、始めて是れ真実の行道、第一の功徳なり」といって、長安古三論、什・肇の旧義を再興することをもって、真実の行道であるといっているのである。ここに明瞭に成実と三論の義に異の存するところを意識して、三論の復興を誓った江南仏教者の自覚が読み取れると思う。これを著述という形で周顒に『三宗論』の公刊をすすめ、自らも『中論』『十二門論』に注疏しているところに、具体的なその自覚の在り方を智琳にうかがうことができる。

(六)

けだし、南地の思想界においては文化人たちの講談玄学の流行が、容易に般若三論の復興を促す気運を醸成していたことは勿論であろう。晋代に三玄が興って格義仏教を将来し、般若研究の盛行を見たと同じように、南斉以降梁陳の時代には、清談の流行という基盤の上に再び般若三論の復興を見ているという点で、般若三論と老荘の玄風が中国仏教を形成していく一大主調音であったことが指摘できる。後代に禅宗が中国仏教の主流を占めていくのは、まさにその展開であり変奏である。南朝におけるその導入部たる三論教学の復興は、一方で老荘玄学家周顒によるところ大であったと同時に、それに共鳴する仏教者内部の自覚がなければ起こり得なかったことである。周顒には三論を宗とした人々との幅広い交遊が見られるが、般若の仏理における周顒の造詣の深さは、かかる人々との接触を通じて形成されたのであり、

このような一群の人々こそ南地における三論台頭の先駆者であった。これが初めて明確な著述という形をとって現われ、しかも、後世の三論学者に多大の影響を与えたところに、智琳『中観論疏』述作の思想史的意義が指摘できる。そういう意味で、周顒『三宗論』と智琳『中観論疏』は、三論教学成立史上の貴重な道標であった。

僧朗が関河相承の旧説を江南の地に弘法したのはかかる時点においてであり、そこに三論が学派として成立する一つの契機が見出せる。智琳は僧朗の南渡と相前後する時期に高昌に没しているから僧朗と会することはなかったであろうが、周顒はのちに摂山に隠遁し、法度と親交をもつに至るのである。南渡せる僧朗がこの山に止住し、法度に私淑したことは僧伝の伝える通りであり、両者の会見は歴史上の事実であったと思う。かくして僧朗—僧詮—法朗と次第する摂山三論学派の発生を見るのである。

三　摂山三論学派の成立

(一)

南地における三論教学再興の契機となったのが僧朗の南渡である。彼は高麗の出身で北地に遊学して三論を修め、宋末斉始に江南に渡来し摂山に住したといわれる。この摂山における三論の研究が僧朗に始まるというのは、古くは湛然(七一一—七八二)の『法華玄義釈籤』(大正蔵三三巻・九五一頁上)によっても伝えられている周知の事実である。

摂山は、劉宋明帝の泰始年中(四六六—四七一)に居士の明僧紹がこの山に隠遁して草菴を結んだのが歴史に登場する始まりである。明僧紹は、その晩年に、南遊して摂山に止住した法度(四三七—五〇〇)に請うてこれを寺にしたのが摂山棲霞寺である。斉の永明七年(四八九)のことである。南渡した遼東半島出身の僧朗がこの棲霞寺に住して法度に私淑するようになったのは、法度の本貫が黄龍であり、両者の故郷が相近接していたという事情によるものであろう。湛然によれば、僧朗の南渡は斉の建武年間(四九五—四九七)であるから、この両者邂逅は法度の晩年のことである。した

がって、僧朗が法度から三論を受学したことはあり得ないし、やはり諸伝の伝えるように、僧朗は関中古三論の義を遼東半島もしくは北地のどこかで学んで、これを南地にもたらしたというのが実情であろう。

陳代の江総の「棲霞寺碑文」に、摂山の名徳僧朗法師の事蹟として、天監一一年（五一二）に梁の武帝が中寺の釈僧懐や霊根寺の釈慧令等の十人の僧を摂山に遣わして、僧朗から三論の大義を諮受せしめたと刻している。これがまぎれもない史実であることは、梁の武帝が編纂した『大品註解』の成立が同じく天監一一年であり、今日その「序文」が残っていて、(15)そこで武帝は、『大智度論』研究の成果が『大品』の註解になった経緯を述べ、さらに編纂の方針として「此の外、或いは関河の旧義を捃り、或いは先達の故語に依った」（大正蔵五五巻・五四頁中）と述べていることからも明らかである。つまり、武帝が『大品』を注釈する際新たに採用した「関河の旧義」とは、智琳もいうように南地には絶えてなかったものであるから、まさに僧朗によってこの年伝受されたものに他ならないからである。吉蔵はその著作の随処に「大朗法師、関内に此の義を得」といって、この「関河旧説」を僧朗が北土関中に得て、これを摂山に布植したといっているが、これは、武帝との関係からも明らかなように、僧朗が遠く羅什もしくは僧肇・僧叡等の直接の流れを汲む長安三論の古説を憑して、斉・梁の時代に、これを江南摂山の地に将来復興したという事実の直截な指摘であったと見ることができる。

梁の武帝が天監一一年僧朗に三論の大義を諮受せしめた十人の僧のうち、ただ一人僧朗の三論学に傾倒して摂山にとどまったのが、のちに僧朗の法を嗣いで摂山三論学派の二祖となった僧詮である。

(二)

僧詮についても、僧朗同様にその生涯に関しては不明な点が多いが、その人となりや学風については、門下に法朗（五〇七—五八一）、慧布（五一八—五八七）、智弁（生卒年不詳）、慧勇（五一五—五八三）のいわゆる詮公の四友と称される逸材が輩出し、『続高僧伝』の彼らの伝に付記されるところからこれをうかがうことができる。例えば、法朗の伝には、

『大智度論』に『中論』『百論』『十二門論』の三論ならびに『華厳経』や『大品般若経』を僧詮に受学したといっている（大正蔵五〇巻・四七七頁中）。『華厳経』が異質に見えるが、これはもと僧朗が命家としたところを継承したもので、南地における『華厳経』の講経は摂山の僧朗から始まっているのも注目すべき点である。しかし、僧詮において最も特徴的なことは、「玄旨の明かす所、惟だ中観に存す」と称し、「迹を幽林に頓めて、禅味相得す」（大正蔵五〇巻・四七七頁下）と伝えられている点である。そして「深く法を楽しむ者は多説を為さず」（同前）といって、極力講説を避けて言論にわたることがなかったという。吉蔵は『大品経義疏』の序文に、僧詮を評して、

止観師は六年山中に在りて余経を講ぜず。唯だ大品のみを講ず。無常の年に臨んで、諸学士涅槃を講ぜんことを請う。師云わく、諸人般若を解す。那んぞ復た涅槃を講ずることを欲するや。但だ三論と般若を読めば自ずから足れり。復た余経を講ずることを須いず、と。（続蔵一編三八套一冊九丁左上）

といっている。この逸話から、当時南地において『涅槃経』の研究が流行していたことがうかがわれるが、僧詮はこの『涅槃経』の講説をも拒否して、講経の素材も「三論」と『般若経』のみに限定したことは、それだけ三論研究が純粋な形をとって来た証左である。

このように、僧詮において般若三論の研究がより純粋な形で展開されてくるのと並行して、もう一つ際立って特徴的なことは、「禅味相得す」といわれるように、僧詮が山中に在って坐禅三昧を修したことである。北方の修禅と南地の講経とが統合された形の定慧双修ということが、当時、澎湃として起こりつつあった新仏教の一つの旗印であったことを思うと、三論が新時代の仏教であるための条件は、僧詮に至って初めて具体的に顕現して来たといえるのである。

般若中観と坐禅三昧をもって定慧並び立つることを企図した僧詮には、門下の学徒数百が存したと道宣も伝えているのであるから、摂山の三論はこの僧詮に至って、外面的な形態においても一箇の学派としての体裁を整えつつあったことが指摘できる。内容形式ともに、三論が一宗一派の独自性を最も純粋に発揮し得たのは、恐らくこの僧詮時代の摂山ではなかったかと思う。ここに、のちに吉蔵が自派の喧伝に、「関河旧説」と並べて「山門義」と称して「摂嶺相承」

をうたった摂山三論学派の成立を見るのである。

㈢

僧詮の般若三論学の面を代表する第一人者が法朗（五〇七―五八一）である。永定二年（五五八）勅を奉じて京師に入り、興皇寺に住して「三論」及び『華厳』『大品』等の講説を張り、世に興皇寺法朗と称された。僧詮門下の四友の中では、最も戦闘的に京師にあって成実学派をはじめ他学派を排し、三論を宣揚した人で、その講席に集うもの常に千余人といわれ、法朗に至って三論教学の隆盛はその極点に達した。かくて道俗の弟子に知名なるもの多数輩出し、一躍三論をして諸方に弘化せしむることとなったのである。三論の大成者とされる吉蔵もその弟子の一人であって、現存する吉蔵の著作を通じて法朗の思想を知ることが多いため、法朗―吉蔵の線をもって後世三論宗の嫡流とみなしがちであるが、道宣の伝えるところでは、その遺囑を奉じて門下を綱領したのは、大衆に擬の明と目された大明法師であったという。すなわち明法師は門人を領して茅山に入り、終身山を出ることなく常に三論を弘めたといい、道宣は「興皇の宗、或いは山門の致を挙ぐる者は是れなり」（大正蔵五〇巻・五三八頁下）と讃えている。門下に牛頭宗の祖牛頭法融（五九四―六五七）があり、禅的傾向の強かった人である。僧詮以後の三論の人々には絶えず三論と禅との分極化の傾向が見られるが、般若三論の面を代表した法朗にもまたこの傾向は顕著に見られるのである。

法朗が僧詮の般若三論学を代表する第一人者であるとすれば、他の反面、すなわち僧詮の禅的な一面を代表するのが、僧詮の後を継いで摂山を綱領した慧布（五一八―五八七）である。慧布は「常に坐禅を楽しみ、囂擾を遠離す。誓って講説せず、護持を務となす」と伝えられ、また「専ら念慧を修して、独り松林に止まる。世表に蕭然として、学者欣慕す」（大正蔵五〇巻・四八〇頁下）とも伝えられている。つまり、慧布は僧詮のもつ二面的傾向のうち、その実践面を継承したといえるのである。したがって、慧布には禅宗の二祖慧可（四八七―五九三）や南岳慧思（五一五―五七七）等の当時の著名な禅者との交流が見られ、特にその晩年に当たる陳の至徳年中（五八三―五八六）に、保恭禅師（五四二―六二一）

を招いて、棲霞寺に禅堂を建立した功績が光っている。道宣は、棲霞寺の道風が地に墜ちず、今に至るも詠歌の絶えないのはこの一事によると述べている（大正蔵五〇巻・五一二頁下）。慧布が禅者としての生涯を一貫したことは、前述のような師の僧詮の遺訓に忠実であったからである。その意味では、僧詮の死後禁を破って京師に出て果敢に成実をはじめ諸派を破斥し、教線を拡大した法朗とは対照的ですらあった。しかし、実は法朗と慧布は交誼に厚く、両者が相提携して三論の興隆に尽くしたことは周知の事実である。(16)

湯用彤は、摂山三論系の人々が江南における習禅の開拓者であったと述べ、特にもし南斉より隋に至る仏学の変遷を論ずるならば、摂山の三論が成実の席を奪ったことが第一で、次が天台が三論の蹤を継いだことであるといっている。そして、前者は義学の争執であり、後者は定学の契合によるものであったといっている。(17)

こうした摂山三論の二極分化は、こと教学の面に関しては法朗の門に出た吉蔵によって専らその大成化の方向へと向かうのである。

四　三論教学の大成と展開

(一)

三論教学の大成者吉蔵の直接の師承は、興皇寺法朗である。吉蔵の著述には「師云」という形で、随処に法朗の教えを祖述している。ある意味で、吉蔵の教学は師の法朗の教えを中核に、これを敷衍し体系化したものということができ、その思想のすべてが吉蔵によって吸収され、吉蔵教学の母胎となっている。例えば『三論玄義』の冒頭に、吉蔵は、

夫れ適化無方にして陶誘一に非ず。聖心を考うれば、息患を以て主と為し、教意を統ぶれば、通理を以て宗と為す。

（大正蔵四五巻・一頁上）

といって、教化講説の基本的立場を示しているが、この言葉は『中観論疏』や『法華義疏』などの他の著作でも好んで

用いられ、これが師法朗の言葉であることを吉蔵は強調している。

また、『勝鬘宝窟』巻上本には、法朗が常に門人を教誨した言葉として、

家師朗和上、高座に登る毎に彼の門人を誨して常に云く、言は不住を以て端と為し、心は無得を以て主と為す。故に深経の高匠は、群生を啓悟して、心をして所著無からしむ。（後略）（大正蔵三七巻・五頁下）

と紹介し、これを「説教の大意」であると述べている。このように、吉蔵教学の主題となるもの、或いはその根本的立場ともいえるものが、ことごとく師の法朗の教えとして強調されているところに、吉蔵が自らの教学を摂嶺・興皇相承の嫡流と自負する所以があるのである。同時にこの法朗の教えは、一人吉蔵にのみ継承されたのではなくて、それは様々な人脈を通じて、或いは吉蔵におけるような般若三論の思想の徹底化へ、或いは習禅者における無所得の実践の深化へと種々なる展開の相を示して、隋から初唐に至る三論学派の主流を形成するに至ったのである。

したがって、三論学派が一宗一派として最も隆盛を見たのが興皇寺法朗の門下であって、吉蔵はその一方の大成者であったに過ぎないのである。

㈡

その法朗の弟子には得法の上首二十五哲があったと伝えられるが、[18] 道宣『続高僧伝』に収録されたものは、そのうち実に一三人の多きに上っている。湯用彤は、『続高僧伝』所載の興皇得法の弟子たちのうち、後世に対する影響の比較的顕著なものとして慧哲（五三九―五九七）、智矩（五三五―六〇六）、明法師（生卒年不詳）、吉蔵（五四九―六二三）の四人を挙げている。[19]

そして、この法朗門下の代表的な四人についても、智矩や吉蔵のように純然たる三論系の講論者として終始した人々の系統と、慧哲や明法師に代表されるように、三論系の習禅者として位置づけられる人々の系統に分けることができる。この三論研究と習禅という二つの傾向は、般若中観と坐禅三昧の一体視という摂山僧詮以来の伝統に由来するものであ

るが、この三論教学における二極分化の傾向は、そのいずれの系統にも常に見られる大きな特徴である。つまり、習禅者の系統から著名な三論学者を輩出し、また三論講論者の系統に習禅者を多出するなど、常に一体観が見られるということである。今それを興皇門下の代表四人のうち、大明法師と智矩の二人について見てみると、

① 法朗の遺嘱を受けた大明法師の系統にもそれは顕著に表われている。その会下の著名な禅者としては、すでに述べたように牛頭宗の祖法融（五九四—六五七）があり、また摂山慧布に懇請されて摂山に禅堂を建立した保恭（五四二—六二一）もその弟子であった。一方は牛頭山に拠って牛頭宗の始祖となり、他方は摂山に拠って禅風を鼓吹し、伝統を永く絶えしめなかったものとして、ともに大明法師の系統から出た三論系習禅者の典型である。

一方、三論系講論者としては、法敏（五七九—六四五）と慧暠（五四七—六三三）がある。法敏は越州（浙江省）の一音寺で講筵を布いたとき、義学の沙門は七十余州から八百余人、当境の僧千二百人、尼衆三百人が集まったと伝えられ、時の人は、「法慶の嘉会」と称したという（大正蔵五〇巻・五三八頁下）。法敏自身は純然たる三論学者であったが、その門下からは著名な禅者を多数輩出している。

また、慧暠は、未開を教化せんとして、隋の大業年中成都（四川省）に行き弘法活動を行なった三論学者で、門下からは道会・慧稜・霊睿・慧震・智勤・法沖等の逸材を輩出し、いずれも『続高僧伝』に収録されている。ことに法沖は『楞伽経』の伝承を通して達磨系習禅者と交渉のあった人で、初期の中国禅宗の形成に大きな役割を果たした人である。[20]

② 智矩について道宣は、その学は同門の吉蔵に過ぎたりと評している（大正蔵五〇巻・五〇九頁下）。今日伝わることはないが、『中観論疏』を著わし、曇影『中観論疏』の風格と洪偃『成実論疏』の量とを兼ね備えていたと伝えられるから、大部の名著であったに違いない。建康の建初寺で「三論」を講じたとき、常に聴講のもの百人であったという。勅によって慧日道場、さらに長安日厳寺に住して講説しているのは、吉蔵と同じである。

附伝の弟子に慧感（生卒年不詳）と慧賾（五八〇—六三六）があり、それぞれ揚子江の左右に教化し、門侶百人以上を領して、宗勣（そうせき）（宗旨の功）を伝嗣し、遺緒にたがわずと伝えられている。[21]

また「習禅編」に載せる静琳（五六五―六四〇）と道英（五六〇―六三六）がともに智矩に受学しており、ことに静琳には『中論』を以て宗と為したという一事も伝えられている。このように比較的後代まで法燈の明らかに知られる智矩の系統にあっても、慧賾や慧感のように純然たる三論系の講論・研究者の型と、静琳や道英のような習禅者の型という典型的な二極化の傾向が看取されるのである。

㈢

このように法朗門下を代表する大明法師や智矩の系統が比較的後代にまでその人脈をたどることができるのに対して、一方で学的思想的に摂嶺・興皇相承の三論教学を集大成したと目される吉蔵には、吉蔵以後の目立った法燈の継承が見られない。これは道宣が吉蔵を評して「論宗に縦達して、頗る簡略を懐くも、衆を御するの徳は、その長ずる所に非ず」（大正蔵五〇巻・五一四頁下）というように、弟子を養成することがあまりなかったことによると思われる。

このことは、唐初に十大徳が設置されたとき、三論宗から保恭と吉蔵と慧因（五三九―六二七）の三人がこれに任ぜられるという盛況を呈したのであるが、この時の一人である慧因と比べても明らかである。慧因は僧詮門下の四哲（四友）の一人智弁の弟子で、道宣は「定慧両つながら明かし、空有兼ねて照らす。弘法四代、常に一乗を顕わす」（大正蔵五〇巻・五二二頁中）と評しているところから見ても、その法燈が永く続いたことがうかがわれる。このように同時代の他の三論学者と比べても、吉蔵における三論教学の大成は、中国においては、それが吉蔵一代において完結し、よくこれを継ぐものがなかったことが最大の特徴でもある。

しかし、一方で道宣は、「目学の長、蔵に過ぐるなし」といって、吉蔵が中国仏教における最大の博学者であることを認め、その講経や著述に関しても最大級の讃辞をもってこれを伝えている。したがって、隋末唐初の長安において特に異彩を放ったその講席に侍し、三論を諮受したものは極めて多かったと思われるが、それがたまたま飛鳥・奈良時代という日本における仏教受容の最初期に当たったために、遣隋使や遣唐使に代表される当時の活発な交流を通じて、そ

の教学が逸早く日本へ伝えられたのである。それ故に、中国における法燈の断絶にも関わらず、中国三論教学の大成者たる吉蔵は、直ちに日本三論宗の始祖として、日本仏教の黎明期をリードする栄光を担うこととなったのである。日本南都に伝承された三論宗がことごとく吉蔵の系統であったということは、一面では中国仏教において最大の著述量を誇る吉蔵の著作を、ほぼ完全に近い形で伝承することができたのである。しかしその反面、前述のように吉蔵以外にも多様な展開を見せた中国三論教学の成果をことごとく捨象する結果ともなったのである。

㈣

確かに吉蔵は、三論のすべてに注疏を著わし、『三論玄義』や『二諦義』のような三論独自の綱要書を著わすなど、摂嶺・興皇以来の三論教学を集大成し、組織体系づけた点で、大成者たるに相応しい業績を残している。しかし、同時に中国仏教随一の博識は、三論以外の他の多くの経論の研究においても、他者の追随を許さないものがあり、実におびただしい数の経論の注疏を著わすこととなったのである。そして、その結果、一種の折衷主義的な教学を完成させることにもなったのである。その最たるものが、般若中観思想と涅槃仏性思想の融合である。

摂山の三論学徒が僧詮に『涅槃経』の講経を請うたのに象徴されるように、梁代には武帝の勅によって『大般涅槃経集解』七一巻が撰せられ、涅槃学者の諸学説が集大成されるなど、この経の研究は梁朝を頂点とする前後約一五〇年にわたって中国江南仏教界の中心的課題であった。しかし、いわゆる「涅槃宗」と称される学系は、その後、梁末から陳初にかけて次第に衰微し、ついに隋唐代における新仏教諸派の成立とともに消滅していくのである。これは新興教学の側からする涅槃研究が積極的にすすめられた結果、従来の涅槃学派はその学系の純粋さを保持することが不可能となり、新興諸派の中に融没し去ったためである。南地においてその役割を果したのは三論・天台の新興教学であり、なかんずく、その先鞭をつけたのが三論学派であった。この「三論」と「涅槃」の兼学講経という特徴は、法朗会下の三論学派における極めて一般的な風潮でもあった。吉蔵においても例外ではなく、むしろそれは吉蔵において集大成され、彼

の教学の最大の特質ともなったのである。

このように、江南における涅槃研究の伝統を吸収したことによって、中国の三論学派は、インドの中観派には見られない般若中観思想と涅槃仏性思想との融合という独自の展開を遂げることにもなっていくのである。この三論学派に代表される中国般若思想の変容については、六朝末の江南社会における歴史的・地理的諸条件のほかに、本質的には、格義仏教以来のインド的な空観思想というものをそのままの形では受け容れることのできなかった、中国人の思想的風土そのものを問題としなければならないであろう。

日本に伝わった三論教学は、専ら吉蔵のそれに限られていたということが、今日では三論教学といえば直ちに吉蔵の教学を意味させることになったが、前述のような問題を含んでいるとはいえ、その教学は多岐にわたって質量ともに他を圧するものがあり、その東アジア仏教文化圏に及ぼした影響は甚大なものがあった。以下、その多方面への展開について、各論において詳しく論ずることとしたい。

(1) 羅什訳経論に対する僧叡の序文で『出三蔵記集』中に現存するものは次の一〇種である。

一、大品経序　(大正蔵五五巻・五二頁下—五三頁中)
二、小品経序　(　〃　五四頁下—五五頁上)
三、法華経後序　(　〃　五七頁中—五七頁下)
四、思益経序　(　〃　五七頁下—五八頁上)
五、毘摩羅詰提経義疏序　(　〃　五八頁下—五九頁上)
六、自在王経後序　(　〃　五九頁上—五九頁中)
七、関中出禅経序　(　〃　六五頁上—六五頁下)
八、大智釈論序　(　〃　七四頁下—七五頁中)
九、中論序　(　〃　七六頁下—七七頁上)
十、十二門論序　(　〃　七七頁下—七八頁上)

(2) 横超慧日「僧叡と慧叡は同人なり」(『中国仏教の研究』第二、昭和四六年) 一二八頁参照。

(3) 吉蔵『百論序疏』冒頭に僧肇の伝を述べ「什歎曰、秦人解空第一者僧肇其人也」(大正蔵四二巻・二三二頁上) と伝えて

いる。

(4) 吉蔵『中観論疏』巻第一「什歎曰、伝二吾業一者、寄二在道融・曇影・僧叡一乎」(大正蔵四二巻・一頁上)。

(5) 同巻第八「次問答如レ文、偈本関内旧分レ之為レ三(中略)蓋不三遠尋二古疏一、故有二此謬一耳」(大正蔵四二巻・一二四頁下—一二五頁上)。

(6) 塚本善隆「水経注の寿春・道公寺について——劉裕(宋・武帝)と長安鳩摩羅什系の仏教」(福井博士頌寿記念『東洋思想論集』昭和三五年)三八四—三九七頁参照。

(7) 湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊、一九三八年、「成実論師」の項。七二二頁参照。

(8) 『高僧伝』巻第八「後請講二百論一、導往聴レ之、迺謂レ人曰、後生可レ畏真不レ虚矣、鍾妙善二成実三論涅槃十地等一」(大正蔵五〇巻・三七五頁下)。

(9) 吉蔵『中観論疏』巻第一に「二者北土三論師明、此論文有二四巻一、大明二三章一、(後略)」(大正蔵四二巻・七頁下)といって北土三論師の説を紹介しているが、これに注した安澄『中観論疏記』では、これが、荘法師の義であるとして、「荘法師所造中論文句上巻云、」(大正蔵六五巻・二〇頁上)といってこれを詳細に引用している。

(10) 『高僧伝』巻第八の伝に慧皎は「賛曰」といって末尾に「臨川献王立レ碑、汝南周顒製レ文」(大正蔵五〇巻・三七七頁下)といっている。

(11) 『高僧伝』巻第七僧瑾伝に「顒迺習二読法句賢愚二経一」(大正蔵五〇巻・三七三頁下—三七四頁上)とある。

(12) 湯用彤前掲書、七四〇頁。

(13) 智琳『中観論疏』五巻については『東域伝燈目録』に「中観論疏　五巻　琳法師」(大正蔵五五巻・一一五九頁上)とあり、当初から五巻本として伝えられたことがわかる。

(14) 「妙音中絶六十七載」を羅什没年(四一三)から起算するのは境野黄洋『支那仏教史講話』下巻、昭和四年、一〇七頁の説であり、僧肇『不真空論』が世に出た年と推定するのは宇井伯寿『支那仏教史』、昭和一一年、三九頁の説である。『不真空論』の成立を(四〇九—四一三)とするのは、塚本善隆編『肇論研究』、昭和三〇年、一三〇頁の説である。

(15) 『広弘明集』巻第一九に伝える陸雲の「御講波若経序」に「上以二天監十一年一注二釈大品一、自レ玆以来、躬事二講説一」(大正蔵五二巻・二三五頁中)とある。

(16) 『続高僧伝』巻第七慧布伝に、慧布が北鄴に遊んで慧可と相見した後文に「又写二章疏六馱一、負還二江表一、並遣二朗公一、令二其講説一、因レ有二遺漏一重往二斉国一、広写レ所レ闕齎還付レ朗」(大正蔵五〇巻・四八〇頁下)とあるを参照。

(17) 湯用彤前掲書、七九六—七九七頁参照。
(18) 境野黄洋『支那仏教史綱』、明治四〇年、一八五頁参照。
(19) 湯用彤前掲書、七六三頁参照。
(20) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』、昭和四二年、一二二頁参照。
(21) 『続高僧伝』巻第一一釈智矩伝（大正蔵五〇巻・五〇九頁下）。なお慧賾の伝は『続高僧伝』巻第三釈慧賾伝（大正蔵五〇巻・四四〇頁下）として別立されている。「訳経篇」に収録されたのは波羅頗迦羅蜜多羅（Prabhākaramitra）（五六五—六三三）の『般若燈論』の訳場に参じたからである。

本篇

六、七世紀における三論学伝播の一面——安州慧嵩を中心として

大内　文雄

一　はじめに

鳩摩羅什による伝訳後、三論を標榜する教学の興隆は、周知の通り、五、六世紀の頃、建康の東郊摂山棲霞寺を基点としてなされた。五世紀末の棲霞寺の開創に関わる者は南斉の明僧紹と法度である。そして三論教学の江南弘布の基礎を棲霞寺に置いた僧朗、或いは下って六世紀の人である法朗や、陳の末に棲霞寺主となった保恭等が、いずれも明僧紹や法度と密接な地縁性を持つことについては、従来気づかれながらもさほどには注意されてこなかった。しかし近年になって、吉川忠夫氏により、「五、六世紀東方沿海地域と仏教——摂山棲霞寺の歴史によせて」[1]が発表され、当時の南北両朝、ことに南朝——宋・斉——の政治史的動向と共に、山東と江浙の沿海地域、その地をめぐる僑州郡設置の実状等の社会史的考察がなされ、棲霞寺をめぐる人的連関だけでなく、摂山棲霞寺が位置する地域そのものの持つ濃厚な山東との地縁性が、その宗教性と併せて明確に指摘されるに至っている。

ところで、僧朗の後を襲った僧詮には、その会下に四公、或いは四友と呼ばれた慧布・法朗・慧勇・智弁がおり、中でも法朗の建康興皇寺移住とその戦闘的講説とによって、都における三論学普及が実現され、つれて法朗会下より幾多の俊秀が輩出し、三論学の地方への伝播普及もいよいよ促されていった。法朗の三論教学史上に占める位置は極めて高く評価され、「法朗に至って三論学の隆盛はその極点に達した」(2)とさえ言われるが、千余に上ると伝えられる法朗の受業者の中で、『続高僧伝』には本稿が対象とする湖北・四川地域に密接な関わりを有する者が記録され、またそれ等に業を受けた者を順次探っていけば、その数は更に増していくことに注意される。特に法朗の下を離れて茅山に入った大明法師の受業者の中に慧暠がおり、その門下の分布状況を見れば、彼の影響力は顕著である。

慧暠は、『続高僧伝』(以下、『続伝』と略称)巻一三の彼の「伝」によれば、梁・武帝の太清元年(五四七)に安州(湖北・安陸)に生まれ、唐・太宗の貞観七年(六三三)、八七歳で生地安州の方等寺に没している。彼の長い生涯の中で特筆すべき事跡は、四川地域への遊化であるが、その前後、茅山での修行講説時代を除けば、ほぼ安州近辺を拠点として活動している。従って彼の行動範囲は、彼の「伝」、或いは彼に関わる者の伝記等から推しても、安州(湖北)—茅山(江蘇)—四川—安州というように比較的に限定されたものとなる。しかし、彼の生涯が含む歴史的時間は、北朝による南朝の制圧、隋・唐統一国家の出現という激しく支配権力が交替する時代に相当し、彼の活動地域がまさにそれら支配権力による争奪の場であったことは注意されてよいであろう。

本稿では、慧暠の生卒を軸にし、且つ湖北の重要地点である荊州(湖北・江陵)・襄陽(湖北・襄樊)、及び四川の政治史的動向を併せ見ることによって、六、七世紀の当該地域における三論学伝播の状況を把握することに努めてみたいと思う。以下、慧暠の生涯を安州・茅山時代、四川遊化時代、四川退出・安州帰還時代の三期に分けて述べていきたい。

二　安州・茅山時代——南北朝末〜隋

慧暠は、その卒年から逆算して、先にも述べたように、梁・武帝の太清元年(五四七)に生まれた。生地は記されて

おらず、ただ「安陸の人」とあるのみである。「伝」の後半に、

暠、一たび僧伍に位してより、精励先に在りて、日にただ一餐のみ。七十余載、得るに随いて便ち噉い、営求を待つなし。

とあるので、仮に出家してより七三年と考えれば、出家は一五歳の頃、即ち北周武帝の保定元年（五六一）前後のこととなる。[3] 彼がその後、安州での大品般若研究にあきたらず、遙かに離れた茅山（江蘇・句容）の明法師を訪ねた時期もまた明確でないものの、三〇歳の頃、即ち北周武帝の建徳五年（五七六──陳・宣帝太建八年）の頃には法座に昇り茅山三論の一方の学匠として衆徒を訓導したと記されている。

慧暠が生まれた太清は、南朝の最盛期をもたらした武帝の最後の年号であり、この二年正月には武帝に服属を求めてきた東魏の武将侯景によって、所謂侯景の乱が惹き起こされた。この反乱は梁朝の土台を揺るがし、とりわけ諸王相互の軋轢を増大させ、長江の上・中流域を舞台とした骨肉間の争いは、結果的に北朝西魏の軍事力を引き寄せることになった。太清三年（五四九）一一月、襄陽に拠る岳陽王蕭詧が、荊州江陵の湘東王蕭繹に対抗するために西魏に援助を求めたことを契機に、かねて漢水・長江流域への南進の機会を窺っていた宇文泰は、早速、楊忠・長孫倹に命じて軍を起こし、一二月には随郡（湖北・随）に進駐し、翌年一月までに安陸・竟陵の諸郡を降伏させ、漢水以東の地域の尽くを領有した。当時の楊忠の活躍は目覚しく、後、楊忠の子の堅によって樹てられた隋朝とこの地域との強い関わりは、ここに由来する。その後、襄陽を始め益州成都・荊州江陵は次々と西魏の支配下に入っていくが、このような政治史的状況を慧暠の少・青年時代に当ててみると、彼の生地である安陸の所属が、南朝梁の漢族国家から北朝西魏の胡族国家へと大きく変化したのは、彼が僅か四歳の時、次いで九歳の時に江陵に後梁が設立され、西魏が北周となったのはその二年後の一一歳の時となる。[4] 従って彼は南朝に生まれたとは言え、出家前後の殆どを北朝の領域に過ごし、遙かに南朝陳の領域へと遊方の途に出たのである。このことは、慧暠と同時期の先輩に当たる、例えば襄陽の慧哲（五三九─五九七）、智閏（五四〇─六一四）、或いは荊州の羅雲（五四二─六一六）、法安（五四一?─六〇六?）等の三論学に深く関わった者も

同様と言ってよい。

ところで西魏北周の領土となった安州の、その初期において、摂山棲霞寺とも関わりある者に僧瑋（五一三―五七三）がいる。『続伝』巻一六に「周京師天宝寺釈僧瑋伝」として立伝され、巻次・表題からは北周武帝の建徳二年（五七三）、長安の天宝寺に没した習禅僧として記録されるものの、伝によれば、彼は汝南平輿（河南・汝南東南）の潘氏、北魏宣武帝の延昌二年（五一三）に生まれ、一三歳で出家。具足戒を受けての後、陳都建康に行き、五年の間、曇瑗律師の下に十誦律を研鑽し、更に摂山栖霞寺に入り、鳳禅師によって禅観を学んでいる。[5] 汝南は北魏と梁との国境に近く、彼の受具の年を二〇歳の時と仮定すれば、それは五三二年、北魏最末期に当たる。出家した一三歳の年――五二五年は、北魏の根幹を揺るがす六鎮の乱勃発の年（五二三）に近く、壮麗な堂塔伽藍を誇った首都洛陽の消失（五三八）[6]は、彼の二六歳の時である。東魏の楊衒之は『洛陽伽藍記』の序に、武定五年（五四七）当時の洛陽の空莫たる有様を述べているが、[7]この時僧瑋は三五歳となっている。彼の建康遊学は、このような北魏分裂前後の世情不安と洛陽仏教の衰滅に起因すると考えてよい。[8]

さて彼はこの後、建康から北周の長安に向かう。伝文にはその間の経緯について、曖昧に水運を利用して西に向かい、山林に修行し終焉を迎えようとしたと記すのみであるが、恐らく故郷の平輿に帰還しようとしたものであろう。当時汝南地方は北斉北周の国境地帯であったが、彼は北周に迎えられ、次いで武帝の天和五年（五七〇）、母の葬儀のために帰郷する際、安州三蔵[9]の任を受け、安州の仏教教団を統率し、寿山・梵雲の二寺を建立するなど、随州を含む地域一帯に教化の実を挙げている。彼が長安天宝寺に没したことは前述したが、「伝」には続いて、没後半年の建徳三年二月に、「安陸の山に帰葬す」と記されている。彼の安州滞在は三年前後の短い期間に過ぎなかった。しかし緊迫の度を増す周・斉両国の狭間にあってのこの安州帰葬の記録は、安州三蔵としての彼の当地域における影響力の大きさを示していよう。

僧瑋は前述したように、建康において曇瑗に律学を、鳳禅師に禅観を学んだ。『続伝』巻二一の「曇瑗伝」によれば、彼は陳の「国之僧正」となった人物で、その会下の者が学成って故郷に帰ろうとする際には、僧徒を集めてその者と対

問せしめ、疑滞なきことが認知されてはじめて帰還を許した[10]と言われ、道宣も「是より律学更に新たなり」と評している。僧瑋はこのような曇瑗の下で五年間の律学修行を行なっている。『続伝』では習禅篇に収められているものの、彼の僧としての面目は律学にあったと言ってよいであろう。棲霞寺の鳳禅師については「僧瑋伝」以外に記録がなく、また僧瑋の摂山入山の時期も不明であるが、梁末の騒然たる時代をここに過ごし、彼の建康時代の殆どは棲霞寺にあったと思われる。彼と三論との関係について道宣は何も伝えていないが、法朗が摂山を離れ入京したのは陳初の永定二年（五五八）、僧瑋の四六歳の時である。僧詮を指導者とする摂山三論学の空気は充分に吸っていたであろう。[11]但し、慧暠は僧瑋が赴任するよりも九年ほど早く出家し、また「伝」によれば三〇歳の時、即ち北周の建徳五年には、茅山大明法師の下にあって法座に昇るまでになっていたと伝えられており、この両者に面識があったとは考えられない。しかし、後にも述べるように、隋末大業年間に慧暠が安州に帰還した時、そこに南朝の十誦律と摂山の禅観とによって安州教化の種が既に播かれていたことは事実であったろうし、従って汝南の人でありながら安陸の山に葬られた僧瑋は、言わば湖北地方における摂山棲霞寺の学統を伝えた最初期の人ではなかったかと思われる。[12]

次に、慧暠と同時期の先輩に当たる襄陽の慧哲・智閏、荊州の羅雲・法安について若干触れておきたい。

荊州に後梁があった西魏末から隋初にかけての三三年間でも、殊に初代宣帝蕭詧の時代（五五五—五六一）は元帝政権滅亡後に引き続く一種空漠たる状況下にあり、仏教においても際立った教学史的事跡は認められず、かえってその北方襄州の方が、政治的に優位にあった点からも先進性を有していたと思われる。[13]他方、荊州の中に習禅の気風が色濃く伝えられ、それが三論学と併存している現象に対しても既に注意されているが、[14]『続伝』の中で、そうした湖北における禅観と三論との併習の記録が現われるのは、開皇七年の後梁の取り潰しと同九年の陳の滅亡による天下統一の後に属すると考えてよく、特に荊州の羅雲・法安において確認することができる。但し、襄陽の智閏は些か趣きを異にし、また彼等より早く帰郷している。

智閏はその「伝」（巻一〇）によれば、襄陽の人とあるのみで姓氏も明らかでなく、「師なくして独悟し、自然に世を

厭う」「邑野に周章す」とあるので、或いは私度僧ではなかったかと思われる人物である。二〇歳の時、と言えば西魏から北周へと代わったばかりの五五九年、遙かに離れた北斉の都・鄴に向かったが、その動機を道宣は、鄴における昭玄十統を指導者とする仏教隆盛の風評を聞き及んだためとしている。[15] 鄴では当時慧光を祖とする地論学南道派がその仏教界全体を覆う勢いを持っていたが、智闓は、慧光の高弟であり当時国統の任にあった曇遵に十地論を受け、また後には華厳・涅槃の経典を学んだ。更に慧光その人に四分律を聴受し、併せて小乗の論をも学び、「伝」には「時に博贍と号せらる」とその勉学振りを評している。次いで江南での三論学勃興の噂を聞き、建康長干寺の智弁の門を叩いたことを記すが、その際、「伝」は「既にして是れ本よりの願いなれば、遠しとせずして帰す」と、中国の南北を遊学し、最後に三論学に行き着いた智闓の姿を表現している。彼が故郷の襄陽に還ったのは、その講筵に参じた慧稜の「伝」(巻一四)の記録から推して開皇三年以前の、隋朝成立初頭の頃であったろうと思われる。開皇三年(五八三)は智闓四四歳の時である。或いはその帰還は、もっと早く北周による北斉併合を契機としたものであったかも知れない。その後、彼は煬帝の大業初年に洛陽の慧日道場に招かれるまで、およそ文帝の治世の間、約二〇年を襄陽を中心として活動した。智闓の「伝」には、「化、江漢に行わる」と記す程度で、具体的には何も伝えておらず、また伝文自体も非常に短いものであるが、南北朝末の三国にそれぞれ足跡を残し、当時最先端の仏教学を身につけて帰還した智闓は、姓氏も定かでない一介の庶民の出身であったであろうにも拘わらず、その師資相承の優秀さと博学とから、大きな影響力を及ぼしたものと思われる。特に慧光の四分律学を襄陽にもたらしたであろうことは、僧璋の十誦律伝播と共に注目される。

同じく襄陽の慧哲は智闓の生まれより一歳早く、荊州の松滋に生まれた羅雲は一歳遅く、松滋の近隣の枝江に生まれた法安もこれ等とほぼ同年輩であり、[16] いずれも『続伝』巻九に並べて立伝され、その共通項が明瞭になるように工夫されている。即ちこれ等三名は、いずれも二〇歳未満の頃に、既に北周の支配下に入った故郷から敢えて国境を越え、智闓とは逆に陳都建康に向かっている。これは「無師独悟」「周章邑野」と記される智闓と異なりそれぞれの故郷で出家をすませていること、即ち南朝の色濃い寺院の中に出発したことが大きな誘因となっていると思われる。それは久しく

南朝の領域であった襄陽・江陵が、西魏北周による併合以前に比べ、或いは同時期の復興途上にあった建康を中心とする江南に比べても、仏教学的に後進地域となっていたことを示している。[17] また彼等の三論学の師が興皇法朗であることも共通項の一つであるが、直ちに法朗に入門せず、慧哲・法安に見られるように先ず成実論を学んでの後であったことも共通している。但し、間もなく法朗に投じた羅雲・法安と異なり、慧哲は、彭城寺宝瓊の下で修学したことが明瞭に記され、更にひとかどの学僧として新説を披瀝し、また己れの才能に矜持をも懐いて法朗に挑戦する姿が紹介されている。羅雲が法朗示寂までの二十数年、法安も恐らくそれに近い年数を専ら法朗の会下に過ごしたのに対し、慧哲の法朗との関わりは、それ等とは比較的に短いものであったと思われる。

更に彼等の共通点は、故郷に戻った後、それぞれの本地を動くことなく弘教に勉め没していることであるが、自ずと差異も生じている。影響力の点では慧哲と羅雲が最も大きく、殊に慧哲は、三者の中で最も早く、開皇一七年に五九歳で没しているにも拘わらず、「伝」に「衆を引きいて流れを泝り、本邑に届る」とあるように、襄陽に帰還した時、既に自らの教団を率いていた。仏・菩薩に譬えて象王哲と呼ばれ、有力な指導者であった慧哲が、いつの頃に襄陽に帰ったかは明らかでない。陳滅亡の後であったとすれば、僅か八、九年の間に襄陽城西の望楚山光福禅房の下の龍泉寺を拠点に、学士三百余、伝燈の者約五〇名と伝えられる涅槃・三論を講ずる学団が形成されたことになる。

一方、荊州の羅雲は、師の法朗が陳・宣帝の太建一三年（五八一）、彼が四〇歳の時に没すると、更に他師を尋ね、或いは禅定にも意を注ぎ、三論学のいまだ流伝していない故郷荊州への帰還を企てていたが、法朗没後八年に、隋による天下統一が実現して始めて帰郷することができている。以後大業一二年（六一六）に没するまで、自ら創建した龍泉寺を中心に、経論を講ずるだけでなく、「常坐不臥」の日常を送り、五百名の門下生を数え、煬帝にまでその名声が届いたと言う。また法安は、江南にあった時、既にその章疏の類が荊州・襄州方面に伝えられた程の三論の学匠であったが、四〇歳を越えた、恐らくは法朗没後の太建一四年（五八二）の頃には、単なる談説のみに満足せず、禅定修行に関心を向け始めていた。故地の荊州枝江に戻ってからは、そこの禅慧寺に住する恵成（『続伝』巻一六）の所に行き、「共に定道

を論じ、心性を琢磨し、ややもすれば晨夕を経」るという生活を送り、大業二年の頃、荊州等界寺に没している。法安には慧哲・羅雲のように多数の門人を擁した記録はない。しかし南岳慧思の弟子である恵成との出会いが特に注目されており、[18]羅雲の定慧兼修よりもより一層禅定の分野に傾倒していった人物のように思われる。

このように見て来ると、襄陽と荊州には、ほぼ同時期に興皇寺法朗の三論学が伝えられたものの、襄陽には既に智閏によって先鞭がつけられており、その上に慧哲によって専ら講説を主とする三論学が伝えられ、荊州には、それに対し定慧兼修の内に三論学が伝えられたことを知ることができる。

さて、以上見て来た所によって、慧嵩の安州・茅山時代を伝文に沿ってまとめてみたい。

「伝」には、彼の茅山入門の契機について、

茅山の明法師は興皇の遺嘱にして、世に郢の匠と称せられ、通国瞻仰すと承き、因りて往きて之に従う。

と記す。彼もまた智閏と同様、姓氏が定かでなく、従って名もなき庶民に出自した人物であるが、その彼が七歳年長の襄陽の智閏と異なり北に行かず南に向かったのは、興皇寺法朗や茅山大明法師に代表される江南三論学の名声に惹かれてのことであろう。しかし羅雲・法安等と異なり、法朗が存命中であったのにも拘わらず建康に行かず茅山に入っている。そこには何等かの理由があってのことと思われる。今、文面からはその辺りの消息は定かでないものの、「世に郢匠と称せらる」とあるように、茅山大明と慧嵩との地縁性を挙げてよいかも知れない。更に敢えて推測すれば、羅雲・法安との年齢差五〜六年が、大明の名声を安州にまで及ぼすことになった期間であるとも考えられる。大明会下における慧嵩について年次を明瞭にし得るのは、先にも述べた三〇歳の時に法座に昇ったとある部分だけである。三〇歳は陳の宣帝太建八年、北周武帝の建徳五年に当たる。「伝」は続いて次のように述べている。

業を受け燈を伝え、風を分け化に従わんとす。然れども以えらく、法は楚服に流び、成済已に聞くも、岷絡三巴はなお時網に昏く、便ち法を以て弘め導き、遠く化すこと未だ聞かずと。隋の大業の年、流れを江・硤に泝らんとするも、雖、風浪に遭い、志を厲ますも前むなし。

慧嵩が何時大明の下を去ったかは知る由もないが、羅雲等に遅れたことは右の文が証明している。襄陽の智閏・慧哲、荊州の羅雲・法安によってそれぞれの本地に急速な教化がなされ、しかも彼等はいずれも大明の師である法朗の、また智閏に至っては法朗と同学の長干寺智弁の学問を伝えていたのであるから、慧嵩にとって三論学流布の余地なしと思われたことは至極当然であったに違いない。従って、当時、三論学に関しては、彼にとり未伝の地に等しかった巴蜀だけが残されていたのである。しかし右のことを内因とするならば、今一つ外因として注意すべきことは、彼の四川遊化が隋末唐初の時期に行なわれていること、換言すればこの時期における湖北の地域と四川地域との社会的状況の相違が挙げられよう。このことについては次節に述べてみたい。

ところで、右の文では、大明の下を去ってから、長江を遡り四川へ向かおうとして失敗したことを記すのみで、故郷へ帰還したことを記さない。しかし法沖の「伝」(巻二五)によれば、大業五、六年から一一、二年の間には安州に帰っていたことが明らかである。また師の大明は開皇一三年までは存命していたと考えてよく、[19]更に「賈逸伝」(巻二五)には仁寿年間、安州方等寺に住む慧嵩と遊行僧賈逸の出会いを記している[20]ので、その安州帰還は開皇の後半に行なわれ、以後、彼は大業の末近くまで故郷に滞在していたと考えられる。

三　四川への遊化——隋末唐初

前節でも触れたように、慧嵩は煬帝の大業年間、既に老齢に達していたにも拘わらず四川行を決意し、長江遡行の失敗を経ながら、益州成都、或いは綿州(四川・綿陽)・梓州(四川・三台)に三論学を伝えている。その成都到着の正確な年次は特定できないものの、大業の末の頃ではなかったかと思われる。慧嵩の四川遊化は、『続伝』の本伝のみならず四川に関わりある他の僧の伝記にもしばしば言及されている。それは厳格な戒律の下、「智勤伝」(巻二四)に伝える「衆、三千に至る」僧団を組織し、成都に限らずその周辺の綿州・梓州にまで三論学の拠点を形成していった姿を反映しているものである。その僧団を実質的に取り締まり維持したのは、当時三二、三歳の智勤であったが、このような四川遊化

に成功し発展を重ねる慧嵩僧団に対し、異術を以て世人を動員するものとの誣告が行なわれ、慧嵩は投獄査問され、無実が判明して後も、遂に蜀の地に留まることを許されず、故郷安州への帰還を余儀なくされた。この事件は慧嵩の四川遊化の言わば劇的な結末を示すものとして道宣も注目したらしく、『続伝』中に度々記録され、前述の「賈逸伝」（注20）のように、慧嵩下獄の預言までが当時伝えられていた程であった。国家による仏教統制の面からその具体例を提供するものとしてつとに注意されている[21]この事件は、三論教学史上にも重要な意味を持つ。以下、安州・襄州、更に益州・綿州等の政治的社会的状況の中から、三論学伝播の状況を窺ってみたい。

ところで、先に、慧嵩の入蜀を大業の末頃と推測したが、『続伝』の関係記録にはその時期の上で矛盾する所がある。特に「霊睿伝」（巻一五）に言う、霊睿が武徳二年より五年まで慧嵩の法筵に参じたとする記録は、慧嵩・慧稜・智勤の各「伝」が慧嵩の四川との関わりを隋末唐初と伝えていることと整合しない[22]。そこで次に「智勤伝」（巻二四）を取り上げ、慧嵩の入蜀時期を考える上での参考としたい。先ず彼の出身地である鄧州（河南・鄧）を含め、隋末唐初における湖北から河南西部地方にかけての状況を見ておきたい。

隋末の内乱は、その初期の群盗的段階から大業九年（六一三）の楊玄感の乱を経て、大業一二年（六一六）の頃になると群雄割拠の段階に入るとされるが[23]、襄州・荊州方面においても急な動きを示し始める。先ず迦楼羅王と自称して乱を起こした朱粲（『旧唐書』巻五六・附李師通伝、『新唐書』巻八七・同）が、大業一一年一二月に衆十余万を率いて沔陽（湖北・沔陽北）、竟陵（湖北・鐘祥）の両郡に侵寇した。翌々年の一三年一一月に長安に入り越王楊侗を擁して義寧と改元し丞相唐王となった李淵は、これに対し、翌義寧二年二月、馬元規に山南慰撫の任を与え[24]、馬元規もまた一旦は朱粲を撃退したものの、共に事に当たっていた鄧州の刺史呂子臧の献言を容れなかったためにそれ以上の勝機を失い、再び勢いを取り戻した朱粲によって鄧州（隋の南陽郡治）は攻め陥され、元規・子臧共に朱粲に殺された（『旧唐書』巻一八七・上、忠義・呂子臧伝、『新唐書』巻一九一・同）。この間、朱粲は冠軍（河南・鄧西北）で楚帝を称して昌達と改元し、その勢いは『隋書』「煬帝紀」に「漢南の諸郡、多く陥さる」とあるように、最も盛んであり、『旧唐書』「朱粲伝」には、この時の

勢いを衆二十万と表現している。

一方、長江中流域では、大業一三年一〇月、後梁の宣帝蕭詧の曾孫に当たる蕭銑（『旧唐書』巻五六、『新唐書』巻八七）が、岳州（湖南・岳陽）・沔州（湖北・沔陽北）の武人や出身者等に推戴されて、岳州において梁王を名のり、義寧二年（六一八・武徳元）四月には皇帝を称し、次いで荊州江陵を改め陥してここに都を遷した。その勢力は強兵四十余万と言われ、領域は長江中流域より遠く交阯にまで及び、梁国復興の旗幟の吸引力の大きさを示している。蕭銑は、この頃、更に長江を遡り巴蜀への進撃を企てていた。

武徳二年になると、閏三月、朱粲集団の暴虐に対して、顕州（河南・沘源）の首領楊士林、田瓚が叛旗を翻し、これに呼応した諸州の連合軍に朱粲は淮源（河南・信陽西北）に大敗して菊潭（河南・内郷北）に逃げ、ここから唐に降伏を申し出たものの、これを受けて李淵の派遣した段確をかえって酒席に捉え、洛陽の王世充の下に奔った。

朱粲の右のような大業一一年の末より武徳二年に至る間の行動範囲は、安陸・随・襄陽地域の南から北に跨っており、朱粲集団の行なった破壊・掠奪、果ては食人によってもたらされた甚大な被害は、これ等の地域にまで及んだと考えてよい。[25] また朱粲の軍に落ちた鄧州には、大興国寺と仁寿舎利塔があった。そして出家生活の殆どをこの寺に過ごした智勤（五八六―六五九）の「伝」の次の記録は、仏教に対するこの頃の被害の状態を伝えるものである。

又、隋末荒乱し、諸賊競い起るに属り、勤、独り此の寺を守り、賊、敢えて凌さず。故に寺宇経像、一として損う所なきを得たり。諸寺は湮滅し、目に見る可からず。（大正蔵五〇巻・六四三頁上）

このような状況の中で、彼もまた兵刃を避けようと法衣の上に俗服を着用したが、かえって賊に取り囲まれ殺されかかったと伝えられる。ここに言う賊が即ち朱粲の集団を指すのであろう。朱粲による寺院破壊は、これ以前に荊州にも及んでおり、それは前述の「羅雲伝」、或いは「道悦伝」（『続伝』巻二五）に記されている。[26]

さて智勤は、その後数ヶ月を経て蜀に行き、既に僧徒三千を擁して三論を説く慧暠の門に入ったのであるが、これを朱粲による鄧州陥落の後と考えれば義寧二年（六一八）＝武徳元年（五月改元）の頃のことになる。智勤入蜀の時、既に慧

僞による教化の実が挙がっていたことを右の記録は伝えており、従って、慧僞入蜀の時期は、朱粲による山南侵略が行なわれた大業一一年（六一五）から一三年の頃の間ではなかったかと思われる。

ところで慧僞入蜀の契機を考えるならば、今一つ、外因として当時の湖北に連なる四川地域の状況を挙げねばならない。そこは、朱粲・蕭銑等の反乱によって漸く隋末の混乱の渦中に巻き込まれた湖北の地域に比べ、比較的に平穏を保っていたのである。先ず政治史的方面から見ると、『大唐創業起居注』巻三に次のように言う。

義寧二年春正月、蜀・漢及び氐・羌所在の諸郡の雄豪、幷びに守長等、帝の書を奉じて感悦し、競いて子弟を遣して款を献じ、絡繹として至る。所司の報答、日に百余あり。梁・益の間、宴如たり。

これは前年の一一月に使者を派遣した結果であるが、大業末以来の四川は、こうして李淵の説得工作に乗じた形で唐の勢力下に入り、群雄による割拠独立の事態は避けられた。李淵は続いて武徳二年の頃、皇甫無逸を益州に派遣して慰撫せしめ、次いで三年に益州に益州道行台尚書省を置き、秦王世民に尚書令を加えたが、実際には世民は任に就かず[27]、代わって高祖の太穆皇后竇氏の一族である竇軌が行台左僕射となり、益州を中心とする新附の四川地域の統治に当たった。武徳九年、玄武門の変と同じ六月に行台が廃せられ大都督府が置かれると、竇軌は次いで大都督となり、貞観二年に洛州都督となるまでその任にあった。竇軌赴任の直前には、同じく外戚竇氏の一員である竇璡が益州に出鎮したらしく思われるが[28]、武徳年間における益州はこれ等高祖李淵の外戚竇氏によって治められ、また高祖の信任厚い皇甫無逸の活躍もあり、いち早く唐の支配下に組み入れられたのである。こうした益州を中心とする四川地域の他地域に比しての安定度の高さは、戸口統計の動向にも現われている。『隋書』「地理志」に記す大業五年（六〇九）と『旧唐書』「地理志」に記す貞観一三年（六三九）の戸数を、唐の剣南、また山南・淮南の各道に当たる地域に見てみると、成都や綿州・梓州を含め剣南の各州は大体において漸増の傾向を示しているのに対し、戸数のみの比較ではあるが、荊州が二割弱に減っているのはまだよい方で、襄州・安州は約一割、鄧州に至っては二〇分の一以下となっている[29]。無論、所属の県数も異なり、また戦乱を経た後の戸口数に把握し得ていない部分が多分に存したであろうことは注意すべきであるものの、

大業五年当時に比較して激減していることは間違いなく、隋末唐初の戦乱による被害の凄まじさを物語っている。戦乱の被害は河北、河南、陝西においても同様である。こうした中での四川の状況を仏教史的側面から見てみると、唐・彦悰の『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』（以下、『慈恩伝』と略称）巻一は、次のように伝えている。

末年、国乱れ、供料停絶し、多くは綿・蜀に遊く。知法の衆、又、彼に盛し。（大正蔵五〇巻・二二二頁上）

右文の「供料停絶」とは、具体的には煬帝が東都洛陽に建てた四道場とそこに集められた名僧の命運を言う。玄奘は、大業一三年一一月の李淵による長安占領とそれが天下の帰趨に及ぼす影響を感じ取り、兄の長捷と共に長安に向かおうとする。しかし長安もまた戦乱の只中にあり、「孔釈の道、未だ遑あらざる所あり」「未だ講席あらざる」ために断念し、一方名僧知識が続々と難を蜀に避ける状況を見て洛陽長安での受業受戒を諦め入蜀を願う。こうして兄と共に子午谷より漢中に出、成都に向かったのである。長捷・玄奘兄弟の四川行は専ら東都四道場の先達、就中、摂論・毘曇の学僧を逐ってのものであったが、『慈恩伝』ではまた武徳の初め頃における益州成都を中心とする地域の状況を、

時に天下饑乱するも、唯、蜀中のみ豊静なり。故に四方の僧の之に投ずる者衆く、講座の下、常に数百人なり。（同右）

と記し、特に成都については、

諸徳既に萃まり大いに法筵を建つ。

と述べている。

以上見てきたように、大業末武徳初における四川、中でも益州・綿州を中心とする地域は、この頃、他地域の戦乱状況を背景として一種の求心力を帯びていた。慧暠の入蜀の動機をこのような状況の中に考えてみれば、「慧暠伝」に言うような、そこが彼にとり三論学未開拓の地として魅力的であったと言うだけでは足りず、戦乱に逐われ、故郷を離れざるを得なかった一面を思わざるを得ない。さらにこうした慧暠、或いは東都四道場の名僧達の入蜀が呼び水となって、長捷・玄奘兄弟を引き寄せ、或いは、隋末、茅山より襄陽に還った慧稜を向かわせる効果を生み出したように、騒然と

した隋末唐初の世情の中にあって、蜀の地が新・旧仏教教学の坩堝と化した面も見逃すことができない。

四　四川からの退出と安州帰還——唐・武徳〜貞観時代

慧暠は入蜀後、厳格な規律の下に僧団を組織し、三論学の伝播普及という所期の目的を果たすが、周知のように、間もなく誣告によって蜀の地を追われた。官憲に対する訴えの内容は、「慧暠伝」によれば、

徒を結ぶこと日に盛んにして、道俗屯擁す。是れ異術に非ずんば、何ぞ能く世を動かさんや。

と言うものである。これは慧暠の僧団統制上の果断な処置に不満な、或いは慧暠の方針を快く思わぬ者によって、為にせんとして行なわれた文字通りの誣告であったらしい。[30] 異術左道を以て集団を動かすとの訴えは、それだけで唐朝側の官憲を動かし、投獄推問を引き出す理由として十分なものであった。以下、慧暠僧団に対する逮捕投獄の背景について述べてみたい。

隋末唐初の間に仏教・道教に関わる叛乱がしばしば起こったことは既に注意されているが、[31] 中でも武徳三年、綿州昌隆県に起こった事件は、慧暠の活動と時期・地域を同じくする点で、特に注意される。県人李望の道教的信仰による信者獲得の方法が、詐術を以てするものとの処断を受け、李望は州獄に収監されての後、数日を経ずして服毒自殺したと伝えられるこの事件は、李望の影響力が官人にまで及び、これが為に刺史県令を動かすに至ったものであった。[32] 一方、仏教教団に対する俗権の取り締まりの厳しさを示すものとして、武徳初年頃における并州の智満（『続伝』巻一九）・曇選（同巻二四）の事例がある。智満は太原の賈氏を出自とし、太原一帯に響影力を持った僧である。李淵もその実力を認め、武徳元年には智満所住の宅を義興寺として賜い、「四事の供養は、一に国家より出づ」（「智満伝」）手厚い待遇を与えている。「曇選伝」によれば、このような智満を指導者とする義興寺の僧衆三百余僧は、[33] 厳格な規則の下によく統率されており、その噂は遠近に聞こえていた。しかし同じく并州興国寺の老護法僧曇選は、そのあり方が官憲にとり徒党を組むものと映る危険性を察知し、そのため義興寺にまで足を運び、智満に次のように忠告したと言う。

仏法東流してより、矯詐少きに非ず。前代の大乗の賊、近時の弥勒の妖（の如く）、無識を註き誤まらしむる者、其の徒は一ならず。爾、衆を結ぶと聞き、吾が法を壊さんことを恐る。……（大正蔵五〇巻・六四一頁下）

この曇選の言葉は、仏教内部からの自粛作用を示すものとして注目されるが、[34] 慧暠の場合、曇選の抱いた危懼が現実のものとなったと言ってよい。しかし更に慧暠の場合には、并州と異なる状況が当時の四川にあったことを注意すべきである。それは武徳初頭の蜀地鎮撫に活躍した皇甫無逸の「伝」（『旧唐書』巻六二、『新唐書』巻九一）に見ることができる。

武徳三、四年の当時、唐の支配下に入ったばかりの四川は、群雄による割拠の事態こそ避けられたものの、決して平穏無事であったのではなく、武徳時代の益州を治めた竇軌や竇璡の「伝」に「時に蜀土の寇、往々にして聚結す」「時に蜀中、なお、寇賊多し」とあるように、叛乱が頻発していた。更に「皇甫無逸伝」によれば、彼が鎮撫の任を帯びた武徳二年頃の益州の状況を、

時に益部新たに開け、刑政未だ洽からず。長吏横恣にして、贓汚狼藉す。

と記すように、隋以来の官僚の動向にも不穏なものがあった。党項・吐谷渾の外寇、或いは蜀中の内患の中、竇軌は「戎に臨み寇に対する毎に、或いは旬月を経るも、身は甲を解かず」「毎日、吏士、多く鞭撻せられ、流血庭に満つ」（『旧唐書』）と言う厳酷の姿勢で臨み、皇甫無逸も「法令厳粛」な統治を行なった。しかしこうした皇甫無逸に反感を抱く者がおり、李淵に対し、皇甫無逸が洛陽の王世充と密かに通じているとの誣告が行なわれ、それが李淵の厚い信頼もあって無実と判明すると、再び先とは別方面より、今度は荊州江陵の蕭銑との関係ありとの密告が行なわれた。

洛陽に拠る王世充は、武徳二年四月に楊侗より位を奪って即位し、四年三月に降伏するまでの間、兄の子である王弘烈と弘烈の妻の父である豆盧褒とを襄陽に派遣して山南の要衝を手中にしていた。[35] またこの頃、襄陽の西北方を荒らし回った朱粲も王世充の下に走っていた。一方蕭銑は、武徳元年四月に江陵に拠点を移して以来、硤州（＝峡州、湖北・宜昌西北）を攻め、或いは通州（四川・達）・開州（四川・開）を支配下に置くなど、四川への進出を狙っていた。この頃、

長江を扼する硤州を固守していた許紹の「伝」(『旧唐書』巻五九、『新唐書』巻九〇)に、

　紹、王世充・蕭銑と彊界連接す。

とあるように、武徳二、三年の時期の四川東方は李淵の唐、王世充の鄭、蕭銑の梁とがせめぎ合う場となっていたのである。皇甫無逸に対する誣告はこのような事態を背景になされた。

慧嵩を指導者とする僧団は霊睿(『続伝』巻一五)・慧震(『続伝』巻二九)のような多数の蜀僧を吸収する一方、またそこには鄧州の智勤、襄陽の慧稜等、敵地に地縁を持つ僧をも含んでいた。僧尼が比較的自由に国境を往来し、時には間諜の役割を果たし、そこまでいかずとも僧尼集団の持つ情報収集能力が如何に貴重視され、また脅威ともなっていたかは既に指摘されている。[36] 安州出身の慧嵩を中心によく組織された僧団が、竇軌等官憲側にとり潜在的な危険性を帯びるものと映ったことは自然であろう。[37]

また李淵は襄陽の豆盧褒、硤州の許紹に対し書簡を送り、旧知の間柄であることを最大限に利用して慰撫工作に努めている。安州出身の許紹は、隋末、夷陵郡(=硤州)通守として郡の保全をはかり流民数十万を抱えながら、なお洛陽の越王楊侗に忠誠を尽くしていたが、王世充の簒奪を聞き、唐に帰順した。この時李淵が許紹に送った書簡は、父・李昞が北周時代に安州総管として赴任した時の、共に机を並べて庠序に学んだことを書き出しとする、極めて個人的想い出に満ちたものである(『旧唐書』「許紹伝」)。当時硤州には、許紹と同郷で、その娘を娶っていた郝相貴もおり(『旧唐書』巻八四・「郝處俊伝」)、硤州は安州に本貫を持つ人々によって支配されていた。李淵による昔の想い出をなつかしむ風の書簡は単に許紹のみに向けられたものではなく、硤州に拠る安州人全体に対するメッセージであったろうと思われる。唐側にとって、安州と硤州が連動し、敵方に付くことは最も避けるべき事態である。このような時、益州・綿州において強い求心力を持ち、しかも安州に出自しそこにも支持基盤を持っていたであろう慧嵩の存在は、極めて強い関心を呼んだと思われる。

慧嵩に対する拘禁は、右に述べた当時の四川の状況の中で行なわれた。同時に投獄された慧稜や道会(『続伝』巻二四)

の「伝」によれば、数十名の者が春から冬にかけて成都県の獄に収容され、長期の収監に衣服は痛み、冬の厳寒をしのぐことができなかったとあり、取り調べの厳しさを窺うことができる。無実が判明して後、慧暠は故郷安州への帰還を決意したが、実情としては益州滞在が許されなかったためと考えてよい。帰路は、「慧暠伝」に荊門を経由したとあるように、長江に沿って南下しており、「霊睿伝」によってその益州退出を武徳五年以降のこととするならば、それは直ちになされたものではなく、前年一〇月の蕭銑の降伏を待って行なわれたものであろう。玄奘が武徳五年、成都における受具の後、商船を利用し荊州に向かっていること（『慈恩伝』巻一）と軌を一にするものである。

五　慧暠以後——むすびにかえて

慧暠が益州より江に沿い、荊門を経て安州に帰る途次、「随学の賓、又、前に倍す」と言い、安州に到着して後も、以前と少しも変わらぬ指導の下に「衆、弥々結ぶ」と「慧暠伝」に記されているように、その僧団の勢いは一向に衰えることがなかったようである。しかし他方、唐の支配下に入ったばかりの安州方面は、戦乱による戸口の減少、物価の騰貴に悩まされてもいた。(38) そうした中で、安州方等寺を中心とする慧暠の僧団には二五人、或いは三〇人と言われる指導者格の僧がおり、中でも慧稜は慧暠に最も信頼されその学統を付嘱された人物であった。但し慧暠が貞観七年に没すると、慧稜は自己の僧としての出発点である襄陽に還っている。襄陽は前節でも述べたように荊州と並んで湖北における中心地であったが、貞観時代に入ってもその位置は変わっていない。貞観一〇年に安州都督として赴任した太宗の第七子蔣王惲が、襄陽帰還後の慧稜の他、慧璿・智抜等、襄陽所在の三論学の高僧と交渉を持ち供養していることも、故のないことではないであろう。また先述の僧瑋ゆかりの梵雲寺が、蔣王による慧稜招請の場となり（「慧稜伝」）、「智抜伝」にその門人法長について、

見（いま）、梵雲に住し、徒を領し業を受く。

と言い、慧稜と智抜との間には日頃より交流があったらしいことも記されている。襄陽は、隋代、慧哲によって三論学

弘布の実が挙げられたが、ここに至り、それぞれ複数の師を持つ三論学の実践者達によって、盛んな活動が行なわれるようになったのである。

一方、慧嵩によって教化の実が挙げられた四川、就中、益州・綿州には、霊睿や世瑜（『続伝』巻二〇）の「伝」等に見られるように、その三論学の伝統が後にまで伝えられている。そもそも『続伝』において、隋唐間四川三論学の状況は、霊睿に代表させる形でまとめられている。それによれば、四川における三論学の伝播はおよそ三期に分けられる。第一期は開皇初期の高麗の印公[39]によって開かれ、第二期が大業末武徳初における慧嵩による。そしてこれら印公・慧嵩のいずれにも師事した綿州出身の霊睿により第三期となる。またそれは武徳末より貞観年間にかけて益州・綿州を中心とし、専ら四川出身僧に荷われた時期と言ってよい。しかも霊睿・世瑜の「伝」によれば慧嵩退出後、ほぼ武徳末年までは益州が活動の中心となり、貞観に入ってからは綿州を拠点としている。この益州から綿州への移動が益州における成実学を奉ずる守旧派との衝突の結果であることは、つとに知られている所である[40]。「霊睿伝」に記される再三にわたる成実学派からの暗殺の企てとそれを免れる霊睿の様子は、かの立誓願文に記される南岳慧思の場合を彷彿とさせるが、霊睿は故郷の綿州益昌に避難する際、僧籍を益州から綿州益昌の隆寂寺に移している[41]。綿州には震響寺という綿州地方を代表する大寺があったにも拘わらず、故郷の、しかも道教的色彩の濃い益昌に移らざるを得なかったことは、益州における小乗成実学派の勢力の如何に強かったかを証するものであろう。霊睿がその中にあって常に大乗三論学を正業として講じたと記されるのも、かえってその辺りの消息を伝えていよう。

霊睿・世瑜等を取り巻く、四川における強い道教的環境については、既に幾つかの論考があり、また綿州、或いはその震響寺について拙論を発表したことでもあるので[42]、これ以上の重複は避けたいと思う。ただ、世瑜が師の霊睿に先立って貞観一九年（六四五）に没した時、貞観の初めに綿州刺史となって廉平を以て称せられ、この当時遂州（四川・遂寧）刺史であった劉徳威（『旧唐書』巻七七、『新唐書』巻一〇六）により、世瑜を安置する龕が作られ供養されたとその「伝」に記されている。このことは蔣王惲が襄陽の慧稜の葬儀に絹五十匹を贈り供養したと言う記録と併せ、慧嵩の三論学を

伝えた人々の、慧暠にはなかったそれぞれの地域社会における世俗的成功の一面をも見ることができよう。

最後に、『続伝』巻二〇・「習禅篇」第五に立伝されている唐益州空慧寺の慧熙について述べ、この稿を終わりたい。

慧熙は成都の人とも郫（四川・郫）の趙氏とも記されるが、出家の寺も生卒年も定かでない。後、空慧寺に住し、年九〇で卒したとあるので、仮に『続伝』成立の年である貞観一九年（六四五）を没年の下限とすると、西魏恭帝の三年（五五六）以前の生まれということになり、慧暠とさほど隔たっていない。彼が注目される理由は、「立性孤貞、諸偶に群せず」、「一身独立、侍人を畜えず、一食にして止み、人施を受けず」と言われる習禅者としての在り方と共に、その学問が摂論・雑阿毘曇心論を研究する一方、とりわけ三論に傾注したという点である。ところで「伝」には基法師との問答を記しているが、この基法師とは巻一四に立伝される道基であろう。道基は益州福成寺に貞観一一年（六三七）に没しているが、大業時代、東都慧日道場にあって活躍した錚々たる摂論・阿毘曇の学僧であり、隋末の混乱を蜀に避け、そのまま益州に止まった人物である。先に述べた『慈恩伝』巻一にも玄奘の入蜀の要因として、道基・宝暹等、慧日道場の名徳が蜀に避難していたことを挙げており[43]、玄奘は成都に達すると道基に受学している。また玄奘と共に入蜀した次兄の長捷は『涅槃経』『摂論』『阿毘曇』を講じ、傍ら経書老荘にも通じ、益州道行台僕射竇軌に特に重んぜられたと言う一流の学僧であった。この長捷・玄奘兄弟が滞在した寺院が空慧寺である。慧熙は綿州震響寺の栄智と共に沙弥となったと「伝」にあり、綿州との地縁をも推測させるが、慧暠・霊睿等との関わりは何等記録されず、また成都に残ったと思われる長捷に関しても何も伝えられていない。しかし三論・摂論の学は、隋代に入って始めて伝えられたと言ってよい、四川地方においては極めて新しい教学であり[44]、隋末唐初の戦乱を契機に本格的に流入したことは先に述べた通りである。道基・長捷、或いは慧暠・慧稜等が同時にそれぞれの教学を宣揚する益州において、早くも慧熙のような摂論・三論を併習する習禅者が現われていることは注目される所である。このように時代に大きな影響を与えつつある新教学の伝播とそれを吸収しようとする熱意は、必然的に旧教学との間に軋轢を生ずる。「霊睿伝」に記された成実学派の暴挙は、このような隋末唐初の益州の、特殊な状況の中で起こった事件であったと考えられよう[45]。

(1)『東洋史研究』四二—三。

(2) 平井俊榮『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』第一篇第五章「興皇相承の系譜——三論の発展と分極」二八八頁。以下、本稿執筆に際し、適時、本書を参照した。また他に、鎌田茂雄「初唐における三論宗と道教」(『東洋文化研究所紀要』四六)も参照。

(3) 但し、「伝」の冒頭には「幼入道門」とあるものの、今はこのように理解しておきたい。

(4) この頃の襄陽・江陵、或いは後梁については、山崎宏「北朝末期の附庸国家後梁に就いて」(『史潮』一一—一)、吉川忠夫「後梁春秋」(『侯景の乱始末記』中公新書三五七、所収)、石田徳行「東晋——南朝時代の江陵長沙寺——附、上明寺」(『東方宗教』四一)等の他、拙稿「六〜七世紀における荊州仏教の動向」(『大谷学報』六六—一)、「北朝末隋初における襄陽と仏教」(『大谷大学真宗総合研究所紀要』五)を参照。

(5) 仍入摂山栖霞寺、従鳳禅師所、学観息想、味此情空、究検因縁、乗持念慧、頻蒙印指、伝芳暢業、(大正蔵五〇巻・五五八頁中)。

(6)『資治通鑑』巻一五八・武帝大同四年(五三八)七月条に、

東魏侯景・高敖曹等囲魏独孤信于金墉、太師歓帥大軍継之、景悉焼洛陽内外官寺民居、存者什二三、

とあるのによる。

(7) 至武帝五年歳在丁卯、余因行役、重覧洛陽、城郭崩毀、宮室傾覆、寺観灰燼、廟塔丘墟、……京城表裏、凡有一千余寺、今日寥廓、……

(8) 僧璋とほぼ同年生まれの南岳慧思(五一五—五七七)は、武津(河南・上蔡東)に生まれており、生地も僧璋と同一地域にあるが、晩年衡山に行くまでは長江を渡ることなく、東魏北斉領域を移動している。川勝義雄「中国的新仏教形成へのエネルギー——南岳慧思の場合」(『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所、所収。また『中国人の歴史意識』平凡社選書91、にも収められている)の特に第五節「末法と時代背景」に、汝南一円の北魏末期における状況がまとめられている。

(9) 僧璋の安州三蔵就任については、山崎宏『支那中世仏教の展開』第二部第一章「南北朝時代における僧官の検討」を参照。

(10) 其有学成将還本邑、瑗皆聚徒、対問理事、無疑者方乃遣之、由是律学更新、(大正蔵五〇巻・六〇九頁上)。

(11) 陳の江総は慧布に師事し、摂山棲霞寺碑を始め、幾つかの棲霞寺に関わる詩文を残しているが、『広弘明集』巻三〇に収められた「陳江総入摂山栖霞寺一首并序」に、次のような注がある。

寺猶有朗・詮二師、居士明僧紹、治中蕭曬素図像、

明僧紹は周知のように、棲霞寺の基礎を開いた人物、前記注(1)吉川論文に詳しい。蕭眎素（『梁書』巻五二・止足、『南史』巻一八・附蕭思話伝）は、摂山に室を築き、山宅に「独居屛事」して梁初の天監八年（五〇九）に没した人物である。右の詩は陳末の至徳三年（五八五）の時のものであるが、当時の棲霞寺のもっていた雰囲気の一端を窺うことができる。

(12) 禅観の面から言えば「慧思と定業是れ同し」と言われる慧命（巻一七）もこの地方に関わりが深い。「伝」には、その門人慧朗について、

　祖伝命業、不墜禅風、化行安・沔、道明隋世（大正蔵五〇巻・五六一頁中）

と伝えられている。

(13) 前掲注(4)拙稿「六〜七世紀における荊州仏教の動向」参照。

(14) 湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』第一九章、七九六頁、前掲注(2)平井俊榮『中国般若思想史研究』第一篇第五章、三二三—三二四頁。

(15) 北斉の昭玄十統については、山崎宏『支那中世仏教の展開』第二部第二章「北斉の僧官昭玄十統」参照。

(16) 慧哲・羅雲の生卒年は明確であるが、法安は六五歳で荊州等界寺に没したとあるのみで明瞭でない。但し、一八歳で建康に遊学したと記されており、興皇法朗の入京が陳の永定二年（五五八）であるので、法朗の会下に入った時を仮に一八歳と考えれば、その生年の上限は五四一年となり、羅雲とほぼ同年輩となる。

(17) 例えば「羅雲伝」に次のように記す。

　承金陵道王索隠者若林、遂軽千里、遠追勝侶、（大正蔵五〇巻・四九三頁上）。

(18) 前掲注(14)平井俊榮氏著書同頁。

(19) 「慧稜伝」（巻一四）に、慧稜（五七六—六四〇）が一六歳で大明の下に往き、三年間、即ち開皇一一年から一三年まで学んだとあることによる。

(20) 買逸者、不知何人、隋仁寿初、遊于安陸、……有方等寺沙門慧暠者、学行通博、逸因過之、以紙五十幅施云、法師由此得解耳、初不測其所因也、後有諍起、暠被引禁、官司責問、引弁而答、紙尽事了、如其語焉、（大正蔵五〇巻・六五三頁上）。

(21) 諸戸立雄「唐初の僧官十大徳制について」（『秋大史学』一六）参照。

(22) 「霊睿伝」（巻一五、大正蔵五〇巻・五三九頁下）

　大業之末、又返蜀部、住法聚寺、武徳二年、安州暠師上蜀、在大建昌寺、講開大乗、睿止法筵三年、後還蜀本住、常弘此部、

右の記録に対し、慧暠・慧稜・智勤の各伝には次のように記される。

○「慧暠伝」（巻一三、大正蔵五〇巻・五二二頁下）

隋大業年、泝流江硤、雖遭風浪、厲志無前、既達成都、大弘法務、或就綿梓、随方開訓、……武徳初年、下勅窮討……乃旋途南指、道出荊門、……既達故郷、

○「慧稜伝」（巻一四、大正蔵五〇巻・五三六頁下）

隋末還襄、又逐安州暠師入蜀、……及暠下獄、稜亦同縲、身被桎梏於成都県、……勅遂釈放、便逐暠還、既達安州、

○「智勤伝」（巻二四、大正蔵五〇巻・六四三頁上）

又属隋末荒乱、諸賊競起、……経於数月、後投於蜀、聴暠法師講、衆至三千、法師皆委令検校、……又至唐初、還帰鄧州、

これ等はいずれも、正確な年次を記さないまでも、慧暠の四川滞在を隋末唐初と伝えるものである。

(23) 鈴木俊「隋末の乱と唐朝の成立」（『史淵』五二）、また谷川道雄・森正夫編『中国民衆叛乱史1』「Ⅲ　隋末唐初の諸叛乱」気賀沢保規氏解説（東洋文庫三三六）参照。

(24) 更に『大唐創業起居注』巻三・義寧二年二月条には、

並遣使人左領軍大都督府司兵馬元軌慰撫安陸及荊襄間、

とある。

(25) 長江中・下流域の平定に大きな功績を残した李孝恭の「伝」（『旧唐書』巻六〇「宗室」）に、朱粲の集団を「食人賊」と呼んだことが記され、また李淵の使者段確が朱粲を面罵して「狂賊」と言った（『旧唐書』「朱粲伝」）ように朱粲集団の行動は隋末唐初の諸反乱の中でも極めて異例なものである。朱粲が自称した迦楼羅王とは garuḍa 旧訳の金翅鳥に仮託したものである。龍を常食とすると仏典に説かれる迦楼羅を名乗り公然と食人を行なったことは、仏教の影響の一変形であろう。但し、『大唐創業起居注』巻三・義寧二年二月条には次のように記されている。

又南陽朱粲衆有所望、並好食人、自称可達汗、莫知可達汗之名有何義理、酷害異常、

前掲注(23)鈴木氏論文、また気賀沢保規「隋末弥勒教の乱をめぐる一考察」（『仏教史学研究』二三―一）参照。

(26) 前掲注(4)拙稿「六〜七世紀における荊州仏教の動向」参照。

(27) 内田吟風『隋唐史研究』第二章、二二九頁。

(28) 『旧唐書』巻六一・『新唐書』巻九五附「竇威伝」、『旧唐書』巻六二・『新唐書』巻九一「皇甫無逸伝」。

(29) 梁方仲編『中国歴代戸口、田地、田賦統計』には一県平均の戸数が算出されており、それによれば、益州・綿州は微減、

梓州は微増となっている。また唐の随州は隋の漢東郡の県数八に比べ三と少ないものの、平均戸数で見ると約一割に減っている。

(30)「慧暠伝」に次のように記す。

又以衆斯殷雑、枯折由生、暠拠法徴治、情無猜隠（大正蔵五〇巻・五二二頁下）

厳格な僧団生活に耐え得ず、規制に違反した者は、即刻、僧衆の面前で処断したことを言う。

(31)前掲鈴木氏・気賀沢氏論文、鈴木中正『中国史における革命と宗教』の他、特に丸山宏「仏教受容に関する接触論的考察――六朝隋唐期の四川をテーマとして」（野口鉄郎編『中国史における乱の構図――筑波大学創立五十周年記念東洋史論集』所収）に、四川における道教的反乱に関する指摘がある。拙稿「六～七世紀における四川仏教の動向――益州と綿州、及び震響寺」（『大谷大学史学論究』二）参照。

(32)前掲注(31)丸山氏論文に、李望の事件に対する道教史的考証がなされている。

(33)「智満伝」には「常数二百余人」とある。

(34)前掲注(25)気賀沢氏論文参照。

(35)『旧唐書』巻七五「蘇世長伝」による。なお『新唐書』巻一〇三では豆盧褒を豆盧行褒とする。

(36)藤善真澄「六朝仏教教団の一側面――間諜・家僧門師・講経斎会」（『中国貴族制社会の研究』京都大学人文科学研究所、所収）参照。

(37)隋末唐初の頃、長安と蜀とを往来した律僧道興の「伝」（『続伝』巻二二）に、

四遠来投、無客主、興知都維那、于時官府急切、不許客住、諸寺無停者咸来、即安撫、寺主曰、依官制不許、何得停之、興曰、官不許容針、私容車馬、寺主豈不聞耶、（大正蔵五〇巻・六二三頁中）

とある記録も参考になる。その時期・場所は唐初の益州ではないかと思われるが、但し、伝文の順序に混乱があるようで確証はない。

(38)「慧稜伝」に次のように記す。

敕遂釈放、便逐暠還、既達安州、糧粒勇貴、且往随州巡里告索、暮達暠所如常採聴、往還三百、深有足功、（大正蔵五〇巻・五二六頁下）

(39)高麗印公は「法敏伝」（巻一五）にも「高麗印師上蜀講論」とある。但し、「法敏伝」のこの個所の前後は、時間の経過を記す上で整理されておらず、注意を要する。また「法敏伝」には同じく三論学に関わる高麗の実公も記録されている。これ等

二人について、前掲注(1)平井氏『中国般若思想史研究』第一篇第五章第三節の注(4)では「ともに高麗出身」とされている。この二人については他に資料もなく、何も具体的なことを知り得ない。但し、吉蔵の『大乗玄論』巻一には遼東出身の僧朗を「摂山高麗大師」と呼んでいることが先の平井氏の著書中(二五四頁)に紹介されている。或いはこの二名共に遼東に近縁を持つ人物であったかも知れない。

(40) 平井氏前掲書三三二頁。

(41) 睿知相害之為悪也、即移貫、還綿州益昌之隆寂寺、身相黒短、止長五尺、言令所及、通悟為先、(「霊睿伝」、大正蔵五〇巻・五四〇頁上)

右文の「身相黒短、止長五尺」とは、或いは人相書きの内容を言うのであろうか。

(42) 「六～七世紀における四川仏教の動向――益州と綿州、及び震響寺」(『大谷大学史学論究』二)。

(43) また『続伝』巻四・「玄奘伝」には、

大業余暦、兵饑交貿、法食両縁、投庇無所、承沙門道基化開井絡、法俗欽仰、乃与兄従之、(大正蔵五〇巻・四四六頁下)

とより明確に記されている。

(44) 摂論学の四川伝播に関しては、『続伝』巻一〇「智凝伝」に、智凝の弟子霊覚・道卓を挙げて次のように記す。

有学士霊覚・道卓、並蜀土名僧、依承慧解、擅迹京室、晩還益部、弘賛厥宗、故岷絡摂論、由是而長矣、(大正蔵五〇巻・五〇五頁上)

智凝は大業年間に四八歳で没している。摂論学が四川地方へ本格的に伝えられたのは、従って大業時代も智凝没後となるが、もとより正確な年次は不明である。

(45) 唐初武徳年間において益州地方は摂論・三論の他、律学も含め、新思潮の流入する場となっているが、江南から伝播した三論に比べ、長安洛陽地方より伝えられた摂論・律に関わる者の方が、益州に至る間、或いは益州に至って後も、より礼遇されているように思われる。これは多分に当時の政治的状況が然らしめたものではあるが、武徳二年より数年間、長安に置かれた十大徳制をも含め、教学学派の持った俗権との関わりの面を考える上で興味深い。

三論教学形成における自然と因果——僧肇から吉蔵まで

蜂屋　邦夫

一　はじめに

本論に入るまえに、いくつかの前提について触れておきたい。まず、所与の論題に「教学形成」とは言うが、本稿で三論教学形成史について過不足なく論究することは、むろんできない。本稿では僧肇（三八四—四一四）と吉蔵（五四九—六二三）に重点を置き、その間に道生（三五五—四三四）と真観（五三八—六一一）を配したにすぎない。

つぎに、資料はすこぶる限定されたものである。これは「自然」と「因果」という観点から考察するための便宜にもよるが、筆者の力量と時間上の制約から、これらの人物の著作にあまねく眼を通すことは不可能であることにもよる。「自然」と「因果」の問題に関するかぎり、本稿は代表的な箇所を取りあげたつもりであるが、これらと他の部分との関係については今後の課題としたい。

僧肇については『肇論』に拠った。道生を三論教学形成の文脈に置くことには問題もあろうが、吉蔵が三論学と涅槃

学を融合して一家の学を成したことを踏まえて取りあげた。[1] 題材は『大般涅槃経集解』に拠った。吉蔵については、わずかに『三論玄義』に拠ったにすぎない。

二　僧　肇

僧肇の思想を「因果と自然」の観点から分析するにあたって、『物不遷論』、『不真空論』、『般若無知論』、『涅槃無名論』の順に考察したい。[2] 僧肇は『物不遷論』でこの世のものごとはすべて変化するという世俗の常識を打破して、真理の世界には変化はないということを提示し、『不真空論』でその問題をより専門的な観点から不真なる空として論じ、『般若無知論』でそのように見る見方自体を分析し、『涅槃無名論』で真実と一体化した境地である涅槃について述べており、この順に考察するのが僧肇の思想の全体構造を捉えるのにもっとも無理がないと思われるからである。この順に四論を並べた『肇論』の構成は、けっして偶然のものではないであろう。

(一)『物不遷論』

(1)　主題について

この論文[3]の主題は、世俗の見方では万物は「流動」するが、真理の見方では「不遷」である、ということである。このことを僧肇は「動」と「静」ということばを手がかりに議論しているが、「動を釈て静を求める」ような単純な「動静」二分の観点に立つのではなく、「静をもろもろの動(のうち)に求める」立場に立つから、「動といえども常に静であり、「静といえども動を離れず」、したがって「動静は未だ始めより異なら」ないのだ、と言う。

ここで「動」と言っているのは、世俗の常識の立場から見た万事万象である。ところが「静」はその万事万象のある状態としての静止なのではなく、そうした二分の観点から見られた「動静」を超えた観点から言われている。二分の観

点から見られた「動静」ならば、「静」は単純に「動」に対することばであるから、「動」が止まれば「静」である。「静」は「動」のある特殊な状態であり、つぎの瞬間に「動」に変わったとしても、なんらさしつかえはない。

ところが僧肇の言う「静」は、いわばそうした「動静」を「動静」として成り立たせているものである。あるいは、いかに活発な「動静」の運動が見られるにせよ、それを「動静」として捉える捉え方そのものは変わらないから、または、それが現象であるということ自体は変わらないから、その変わらない点に着目して「静」と言った、と解することもできるであろう。

このことを、より正確に、より仏教的に言えば、「真」は「俗」ではないが、「俗」に即して「真」であるから、「真」は「俗」を離れず、「俗」といえども常に「真」である、ということになるであろう。しかし僧肇は、そうした仏教教理をそのまま持ってきて能事畢われりとしたのではなく、自分のことばによって説明しようとしたのである。そのことは僧肇が自分の頭で般若の空観を理解したことを示しているけれども、その反面、般若空理解の仕方にある種の曖昧さを与えることにもなった。なぜなら、「動静」の議論を六朝思想史の文脈において問題にするならば、王弼（二二六—二四九）の議論が根底となっていることは明白であるから。

王弼は『周易』復卦の彖伝「復其見天地之心乎」に注して、「復とは反本の謂なり。天地は本を以て心と為す者なり。およそ、動息めば則ち静にして、静は動に対する者に非ざるなり。語息めば則ち黙にして、黙は語に対する者に非ざるなり。然らば則ち、天地は大にして、万物を富有し、雷は動き風は行き、運り化して万変すといえども、寂然至無こそ是れその本なれ」と言っている。「動」が休止すれば「静」であるという以上、「静」は「動」の休止状態には違いないが、「動」とおなじ次元にあるのではなく、天地の根本なのであり、雷や風がいかにはげしく起ころうとも、天地としてはそれらがないひっそりとした状態のほうが基本的なのである、と考えられている。したがって、この「静」はいわば「動を釈て」求められた「静」ではあるけれども、「動」の「本」として「もろもろの動（のうち）に求め」られた「静」でもある。たとえば雷という「動」は、なにもない状態の「静」に対して、ある特殊な現象を起こすからこそ雷であり、

したがって雷という現象は雷がないことを根拠としているから、「動」はその根底に「静」を持っているのである。この「静」は、つまり天地の「寂然至無」なる本体にほかならない。

ちなみに天地について王弼は『老子道徳経』五章「天地不仁以万物為芻狗」に「天地は自然に任せ、無為無造、万物は自ら相い治理す、故に不仁なり」と注しており、その他の多くの用例からもわかるように、「自然」と一体化して把握している。言うまでもなく、「自然」は王弼の思想における基本的概念の一つであった。

僧肇は「静」を本体と考えたわけではないが、「不動」にして「不離動」という説明は容易に王弼の「静」を連想させるものであったから、本体としての「天地自然」のイメージがつきまとい、「物不遷」の議論で般若空を論証しようとすることには、彼が予想したであろう以上に困難があったと思われる。

(2) 主題を論証する議論について

万事万象の流動変化は時間においてこそ成り立つから、主題を論証する議論は時間論に関係する。僧肇によれば、世俗の論と僧肇の論の違いは、世俗の論が「昔物の今に至らざるを以ての故に動にして静に非ずと曰う」のに対して、僧肇の論がおなじ根拠から「静にして動に非ずと曰う」ところにある。これを証する僧肇の論法は「向の物を向に求むれば、向に於て未だ嘗て無ならず、向の物を今に責むれば、今に於て未だ嘗て有ならず。今に於て未だ嘗て有ならず、以て物の来たらざるを明かす。向に於て未だ嘗て無ならず、故に物の去らざるを知る」というものである。「物不遷」を論証する論理は、煎じ詰めればこれだけのものである。

世俗の論は、過去に存在した万事万象がそのまま現在に存在しているわけではないから、万事万象は変化したのだ、と考えるものであり、時間の連続を前提にして万事万象に着目している。これに対して僧肇の論は、過去の万事万象は過去のものであり、現在の万事万象は現在のもので、その間になんの関連もない、ということを言っている。これは過去と現在という概念の違いを述べているのであるが、しかし、そのことから時間の連続性そのものを否定することまで

は導き出せないはずである。すなわち、「物は相い往来せず」とするのはよいが、そのことから万事万象が「古今に常存」する「不動」なるものである、ということは論証できないはずである。しかるにそのことが論証されたと見做されているのは、過去と現在という対応概念にしかすぎないものを一面で絶対的な対立と解しているからである。そもそも時間の連続性そのものを否定した場合には、過去と現在という対立もまた意味を持ち得ないはずである。

僧肇はまた「物不遷」の主張をつぎのように「因果」によっても論じている。「果は因と倶ならず、因に因りて果なり。因によりて果なれば、因は昔に滅せず。果は因と倶ならざれば、因は今に来たらず。滅せず来たらざれば則ち不遷の致、明らけし」と。つまり、結果と原因とは同一ではないから原因がそのまま現在まで続いているわけではなく、結果は原因があってこそあるのであるから、原因は過去に存在しなかったわけではない。かくて、原因は現在まで続いておらず、過去に存在しなかったわけでもないので、「不遷」という結論は明白である、という意味である。

この議論の論理は、一見「向の物を向に求むれば云々」の論理と同一であるが、「果は因と倶ならず、因に因りて果なり」という前提を立てている点で違っている——ように見える。すなわち、さきの議論で過去と現在との関連性を否定したように「因」と「果」との関連性を否定していると同時に、「因」と「果」が対応概念であることを認めて両者の関連性を回復している——ように見える。

しかし、さらによく考えてみると、「果は因と倶ならず」を根拠として「因は今に来たらず」と言うのであれば、この根拠だけで「因は昔に滅せず」と言えるはずで、「因に因りて果」は不要である。それどころか、般若空の立場から見て「果は因と倶ならず」が「因果」の同一性を否定したものであるとすれば、「因に因りて果」は「因果」の別異性を否定したものでなければならないから、「因は昔に滅せず」と同時に「因は今に来た」ることをも証しているはずである。したがって、「因に因りて果」という前提を認めるかぎり「不遷」の結論は成立しない。しかるに、その結論が成立していると論じられるのは、「因に因りて果」の前提から「因果」の対応性を捨象した結果にほかならず、僧肇の「因果」の論理は「向の物云々」の論理とおなじものであり、けっして「因果」の対応性を肯定したものではないので

ある。

かくて『物不遷論』は、その論理に関するかぎり、一貫して、対応概念にしかすぎないものを一面で絶対的な対立と解するところに成立した不完全な議論であった、と言える。

(3) 論の性格について

『物不遷論』は、論理の展開に難点はあったが、当時にきわめて斬新な議論であり、僧肇には魏晋のいわゆる無の論に見られるような本体論的な志向はなかったと思われる。しかし、表現上、まま本体論に近いものがあり、無為なる「自然」を印象づけさせる部分もあった。また、「因果」の論理にも不完全なところがあった。こうしたことは、僧肇において「自然」も「因果」もとくに深い関心を呼び起こすものではなかった、ということを示している。

(二) 『不真空論』など

(1) 『不真空論』

この論文[4]は、いわゆる三家の異説を排除し、『中観論』や『大智度論』に依拠して、物の「因縁に従る(よる)が故に有ならず、縁起の故に無ならず」ということを論じている。説明の仕方には『物不遷論』に見られたような論理上の破綻はなく、物の無自性空、すなわち不真なる空を正しく論じている。

しかし、「一気を審(つまびら)かにして以て化を観る」や「物我は同根にして是非は一気」などは『荘子』風な表現であり、万物の不真を論じて「彼此」の問題にふれ、「園林は指馬の況(たとえ)に託す」と述べる点では直接『荘子』に言及している。あるいはまた、「諸法」は「立処が即ち真」であるとか、「道」は「事に触れて真」、「聖」は「これを体すれば即ち神」などという表現には、後世の禅的な雰囲気も感じられる。そして、禅が『荘子』の影響を強くうけているというのは常

識であろう。

かくて『不真空論』は、論理としては般若空を正解していると言えるにもかかわらず、雰囲気として『荘子』を思わせる部分があり、そのことが全体の印象を曖昧にしている。「自然」も「因果」も議論されておらず、いわんや両者を対照させて議論する情況は、まだなかった、と言えるであろう。

(2)『般若無知論』(附劉遺民問、僧肇答)

この論文[5]は、般若の無知にして知、知にして無知の働きを述べており、劉遺民の書問[6]に答えた書翰[7]まで含めて、般若の空観を的確に解き明かしている。

しかし、表現上のことがらとしては、「聖人はその心を虚にしてその照を実にし、終日知りて未だ嘗て知らざるなり」や「俯仰して化に順い、応接して窮まるなく、幽の察せざるなく、しかも照の功なし」、「万動は即して静なるべく、聖の応は無にして為すべし。これ則ち知らずして自から知り、為さずして自から為すなり」など、魏以降の道家思想の盛行から影響されたと思われる箇所が目につく。

また、論中に設定された九条の難答のうち、難一の「知を忘れ会を遺れる」聖人像や、劉遺民の、聖人は「心の体は自然にして、霊怕にして独り感ずる」ものか、という疑問には、道家の聖人像に近いものがある。のみならず、僧肇の回答自体にも、答六の「寂然として往き、怕爾として来たり、恬淡無為にして為さざる無き」聖人像、答七の「応会の道は則ち信に四時の質の如く、直に虚無を以て体と為す」聖人像、劉遺民への回答のうちの「玄機を事外に尋ね、万有を一虚に斉しくし、……終日応会し、物と推移」する聖人像、等々、道家の聖人像を思わせるものがある。これらは、僧肇の議論が般若空を正解したものでありながら、質問者の立場とおなじく、どこかに道家の本体論の影を宿していたことを示している。

(3) 『涅槃無名論』

この論文についても、僧肇は執筆の目的を「曲に涅槃無名の体を弁じ、かの廓然(の説)を寂め、方外の談を排す」[8]るところにあると言うけれども、(1)(2)とおなじように、表現上、道家思想に拠っている箇所も少なくない。問難する有名論者の言説に道家的表現が多いのはやむをえないとしても、涅槃無名を教説する無名論者の言にも、たとえば「妙存第七」[9]の「天地と我と同根にして、万物と我と一体なり」とか「至人は……六合を胸中に懐き、しかも霊鑑に余りあり。万有を方寸に鏡し、しかもその神は常に虚なり。……恬淡にして淵黙、自然と妙契す」、「動寂第十五」[10]の「化に応じて方なく、未だ嘗て為すことあらず。寂然不動にして未だ嘗て為さざることなし」などは、ほとんど天地自然と冥合する道家的聖人像である。こうした道家的表現は(1)(2)の場合よりも顕著なように感じられるが、それは、この論文が「涅槃」といういわば悟りの境地を問題にしているからであろう。

さて、四つの論文についてこのように見てくると、僧肇は観念的には般若の空観を理解していたけれども、感覚的には道家の本体論的思考法から完全には脱却していなかったと言えるであろう。とくに「不真」なる「空」の側面よりも「真空」ならざる側面が理解されやすい聖人の境地をイメージに描く場合に、その傾向が顕著であったと思われる。僧肇は、その思想の根源的なところでは、やはり中国の思想風土に生きていたのである。

三　道　生

竺道生は涅槃の理解にすぐれた学僧として著名であり、その「自然」と「因果」に関する見解は『大般涅槃経』「師子吼品」の「復次善男子。衆生起見、凡有二種。……仏者名為涅槃」[11]という、「因果」を論じた部分の注に集中して現われている。注の分析に先だって、経の主要な内容をまとめておこう。

①無常無断の中道なる観智は十二因縁を観照し、この観智を仏性という。②この観智は菩提の種子であり、菩提の

因縁として十二因縁を仏性という。③仏性には、因、因の因、果、果の果がある。④因は十二因縁、因の因は智慧である。⑤果は菩提、果の果は涅槃である。⑥無明が因で行が果、行が因で識が果であるから、無明は因でもあり因の因でもあり、識は果でもあり果の果でもある。⑦因であり果でないものは仏性、果であり因でないものは涅槃、因でも果でもあるものは十二因縁が生ずる法、因でも果でもないものは仏性である。⑧仏性は常恒で変化しない。⑨十二因縁を見ることは法を見ることである。⑩法を見ることは仏を見ることである。⑪仏とは仏性である。⑫かくて十二因縁は仏性であり、仏性は第一義空であり、同様にして中道、仏、涅槃である。

これは十二因縁について述べ、十二因縁に涅槃に至るすべての可能性を看取して⑫の結論となったものである。④⑤をまとめれば、因果の連鎖は智慧（観智）→十二因縁→菩提→涅槃の順になると思われる。ただし、この点については後述するように別解もある。③により全体が仏性に属するから、この連鎖はいわば仏性の自己運動である。⑥は無明→行→識の順である。⑦は仏性→法→涅槃の順で、これは十二因縁を説明したもの、さらにこれらが仏性に含まれる。種生の仏性とは②によって菩提を見る観智のことである。

これらについて、道生はおよそつぎのように注釈した。[12]

①十二因縁を中道として、衆生が本来有していることを明らかにした。常見には苦がありえず、断見には成仏の理がないから、中道に観ることが仏性を見ることである。③先には仏性を中とし、因も果もあった。そこで今、因果に属するものを明らかにした。④智は十二因縁を解析し、そのことは仏性に因る。今、二つに分ける。理は解析によって得られ、理に従うからこそ仏という果を完成するから、理は仏の因である。解析して理を得るからには、解析は理の因であり、これが因の因という意味である。⑤仏に成って涅槃を得るが、これは仏性である。今また二つに分ける。仏に成るのは理に従ってそうなるから、それは果である。（仏に）成って涅槃を得る以上、その意味は（成仏の）後にある、これが果の果という意味である。⑥因果についておなじように譬えたのである。因果の内容が違うので、前は（因果をそれぞれ）二つに分けて（合計）四つとし、ここでは三つとした。⑦仏性は種が（物

を）生ずる意味であるから因であって果ではない。涅槃は究極という意味であるから果であって因ではない。理に乖くことを有を作すとし、（有は）みな因縁の生ずるものであり、因でも果でもある。（仏性は）因に従ってあるのでもなく、あらためて造られるのでもない。⑧有を作すから生滅し、本来の自然を得れば生滅などない。⑨法とは理の内実の名である。十二因縁を見て常と無常とを見るのを法を見るという。⑩法を体するのを仏という。法は仏である。⑪法を体するとは自然と冥合することである。一切の諸仏は、みなそのようである、それゆえ法を仏性という。

右のように注は経を詳細に解説している。④で仏性に因ると言われるのは、すべて仏性に属するからである。道生の説明は、理→仏、智→理に因果の関係があるから、智→理→仏において智は因の因だと言うのである。この場合、仏とは菩提のことであろう。⑤は、理→仏、仏→涅槃の間に因果の関係を認め、理→仏→涅槃において、涅槃が果の果であることを証している。成仏とは、やはり菩提のことであろう。⑥は、④⑤に拠れば智→理→仏→涅槃という因果の四項目があることになるが、ここの場合は無明→行→識の三項目になることを言っている。⑦は、仏性等を因果の肯定否定の組み合わせと関連させて説明している。⑧⑪は「自然」に言及している点に特徴がある。⑨以下は法の問題を解析している。

この道生注において、少なくとも二つの特長がある。第一点は、必ずしも平明でない経の意味を明確にしている点で、これは道生の分析力の確実さを示すものである。

こころみに③④⑤について僧亮（生卒年不詳）の解釈をあげてみよう。③「空を分かちて両因となし、第一義を分かちて両果となす。因果相承して因縁を離れず、みな自性なきことを明かす」は、両因両果の配当に疑いもあるが、無自性の解は正しい。しかし、④「十二因縁は能く観智を生ずるが故に因と名づく」、「観智は涅槃に於いて因因となす。菩提智はこれ涅槃、観智はこれ菩提を以ての故に。菩提に於いて因因となさざる所以は、四法を周歴せんと欲するの故のみ」、⑤「菩提は観智に於て果となす」、「涅槃はこれ菩提の果、観智を望みて言えば、これ果果の義なり」を通観すれば、僧亮は十二因縁→観智→菩提→涅槃の順に因果を考えていることがわかる。僧宗（四三八―四九六）もまたおなじである。

これらの解釈に拠れば、因因と果果の範囲は観智と涅槃の間だけで済み、因として十二因縁を持ち出す必要はなくなる。その立場をはっきりさせると、宝亮（四四四―五〇九）のように十二因縁を「体」とすることになろう。

しかし、この部分の経をよく読んでみると、観智は一貫して十二因縁を「見て」おり、因果は観智→十二因縁の順に展開していると思われる。また、経の表現から言っても、経⑤が果→果果の順に展開している以上、経④はそれと対称的に因→因因の順に遡源するものとすべきであろう。かくて、この部分に関しては道生の解釈の方が正しいように思われる。僧亮以下の解釈は、十二因縁について経⑫で端的に示されているような意味を軽視し、仏教の常識としての智慧→菩提の結びつきを無条件に前提としたところに出たものであろう。

道生注の第二の特長は、右に見たように「因果」について明晰な分析があると同時に、注⑧⑪に看取されるように仏性を「自然」によって説明していることである。「本の自然を得れば起滅なからん」、「法を体するものは自然に冥合す」[13]は、いずれも道家の色彩が強い。ここの他にも、経題序の冒頭に「それ真の理は自然にして、悟もまた冥符す」などがあり、「自然」はいわば「因果」を包含して本来的に存在するもののようである。

『注維摩詰経』[14]を一読すると、僧肇注にその老荘学の造詣を反映して到るところ老荘道家風の表現が見あたるのに対して、道生注にはあまり道家臭は感じられない。その道生にして、問題が論理上の分析ではなく、涅槃や仏性という究極の境地を肯定的に表現する際には、「自然」ということばを用いた。これは、当時の中国知識人にとって、いかに「自然」概念が基本的なものであったかを示していよう。「因果」と「自然」は、たとえば五世紀の顧歓『夷夏論』や僧敏『戎華論』など、中国伝統思想と仏教思想の双方からさらにつきつめられることによって、はじめてその対立性が明確にされたと言うべきであろう。[15]

四　真　観

真観は吉蔵とおなじく興皇法朗（五〇七―五八一）の弟子である。思想史上に大きな足跡を残したわけではないが、

『性法自然論』を書いて応報説を批判した朱世卿（生卒年不詳）に対して、『因縁無性論』を著わして駁論したことで知られる。[16] 北朝では五七〇年に甄鸞（生卒年不詳）の『笑道論』と道安（生卒年不詳）の『二教論』が発表されており、『因縁無性論』の著述の時期は不明であるが、「陳真観法師」という表記を信ずれば、六世紀後半には南朝でもおなじような議論が行なわれていたことになる。では、真観の論を分析するに先だって、朱世卿の論にごく簡単に触れておこう。

(一) 朱世卿『性法自然論』

この論文は寓玆先生が仮是大夫の質問に答えるという形式である。論の主旨は、要するに「それ万法万性は、みな自然の理なり。それ惟だ自然なり、故に得て遷貿せず」ということに尽きる。善人も悪人も、仁者も愚者も「みな自然にして然るなり」である。聖人による勧善懲悪の教えも「その言を聴くや爽わざるごときに似るも、その事を徴するや万に一験なし」であり、伝統的な儒家の応報説に対しては多くの反証をあげ、「桀跖の凶残も来福の将に及ぶを懼るるなく、閔曾の篤行も後慶の当に臻るを擬すなし」だとする。ついで、富貴貧賤はみずからの心がけと行動の結果だとする主張に対しては、風に吹かれて散る花が穢所に落ちたり玉階に落ちたりするように偶然であるとして、「天道は愛憎に無心にして、性命に窮通の異術あり」と結んだ。このあたりは、むろん范縝（四五〇頃―五一五頃）『神滅論』の議論を踏まえたものであろう。

朱世卿は、さらに或問をしつらえ、「司牧」としての聖人が礼楽を制作して世俗人心の乱れを正したのだ、という反論を設定した。そして、これに対しては、聖人もまた「天地の生む所」であって「礼楽はみずからはその由りて制せらるる所を知らず、聖人はみずからはその由りて生ずる所を知ら」ないのだ、と解答した。つまり、聖人も聖人の制作も「自然」に属するとし、「自然」の概念を徹底させたのである。この立場に立てば、「いわゆる自然に非ざる者は、すなわち大自然なり。この有為なる者は、すなわち大無為なり」であって、いっさいが「自然」によって決定されることになる。

朱世卿は、「富貴貧賤」が人為の結果であることを部分的には認めているが、基本的には偶然論の立場にある。理論を構築する際に徹底して分析するという態度は認められないが、それは、すでに依拠するに足る範續の論が存在したためであろう。その結論に関するかぎり、彼の論は、定命論が風靡した六朝にあっても、極端な自然論であった。

㈡　釈真観『因縁無性論』

この論文は、請疑公子の質問に通敏先生が回答するかたちで、『性法自然論』に反論している。まず、公子の質問は「自然」と「応報」の是非に関して発せられる。これに対する回答は、「自然」の根底に「因果」があるのかないのかを問題にする。「因果」があれば矛盾した理論になるし、なければ「君臣父子」や「仁義孝慈」の道が行なわれず、「悪を造して慶を招き、善を為して殃を致」したり、「火を鑽りて氷を得、豆を種えて麦を生ず」ることにもなる、と批判する。

しかし、「自然」説は「自然」の「理」を根拠とするものであり、その意味では有「因果」論であって、「自然」と「因果」は必ずしも矛盾しない。真観の論法は、少なくとも火や豆に関しては「自然」説を曲解している。また、社会的問題についても、「自然」説は偶然論の立場にあるから「造悪招慶、為善致殃」を主張するものではなく、「善悪」と「慶殃」の間には関連がないと言うにすぎない。とすれば、この回答は、論理的には回答になっていない。

つぎに、善悪賢愚と応報との不一致については前世の善悪の業によるとし、善悪決定論については反証をあげて論駁し、悪人が繁栄することについては無間地獄に落ちる後報を述べているが、これらの解答は廬山慧遠（三三四―四一六）以来の定論である。

では応報説に立ちさえすればそれでよいのかというと、そうではない。通敏先生によって、仮氏（是）大夫も「偏隅」だと批判されているのである。そこで、つぎにその問題について論じられる。すなわち、「法の本を尋ぬれば有に非ず。有に非ざれば則ち生ずることなし。理はおのずから無に非ず。無に非ざれば則ち滅することなし。生なく滅なければ、

諸法いずくにか在らん。有に非ず無に非ざれば、万物なにに寄らん」という「非有非無」の立場が明らかにされ、その立場に立てば「報応の理」も「善悪の想」も求むべきものではない、とされる。これは、さすがに慧遠らの応報説を克服し、般若の空観に立脚したものである。かくて「因果」も「業縁」も、「近情を引接してその重惑を祛う」ため、「自然」説を排除せんとして提出されたものにすぎない、ということになる。

真観の論はきわめて簡単なものであり、「因果」と「自然」の関係も、それらと般若空の関係も、どちらも深く分析したものとは言えない。しかし、東晋時代から論争されつづけてきた三世因果応報の問題について般若の空観の立場から解答を与えた点で仏教思想史上に一定の役割を果たし、六世紀後半における仏教思想（因縁説）と伝統思想（自然説）との対立状況を際だたせる典型的な論文であった。

五　吉　蔵

吉蔵の著作は多く、「因果」や「自然」への言及も一、二箇所にはとどまらないであろうし、その間に思想の展開が見られるのかもしれないが、ここでは紙面の都合もあり、五〇歳ごろの、揚州慧日道場時代の著述とされる[17]『三論玄義』[18]をとりあげるにとどめたい。

(一)　四　執

吉蔵が排除すべき邪見、謬論としてあげる四宗のうちの第一が「外道」であり、これにはインドと中国のものがある。「外道を摧く」中に順次説明されるが、インドの「外道」の要点としてあげられる「四執」は、必ずしもインドのものに限定されず、そこに包摂し得る中国の異説も収められている。「四執」とは「邪因邪果」説、「無因有果」説、「有因無果」説、「無因無果」説であり、吉蔵の「因果」と「自然」に関する見解は、この部分に集中的に表明されている。

(1)「邪因邪果」説

この説は大自在天（シヴァ神）が万物を生み、万物が死滅すればまた自在天に還帰する、とするものである。他の三説に揃えて言えば「有因有果」説と言ってもよいが、般若の空観の立場もまた物の因縁による生起を言うので、それと区別して「邪」としたのである。

これに対する吉蔵の駁論は、応報説に立つ批判を別にすれば、「それ人類は人を生み、物類は物を生む。人類は人を生めば、則ち人は還人に似、物類は物を生めば、物は還物に似る。けだし是れ相生の道なり」であるから、「一天の因、万類の報を産む」という説は誤りだ、とするものである。この論理は単純明快であるが、自在天に設定された全能力を考えると、その信奉者が仮りに吉蔵の批判を聞いたとしても、それに納得したであろうとはほとんど考えられない。

吉蔵の『百論疏』巻上によれば、自在天の全身体は八部分に分かれ、虚空を頭とし、日月を眼とし、大地を身体とし、河海を尿とし、山丘を糞とし、風を命とし、一切の火を熱気とし、一切の生き物は身体内の虫である。(19) とすれば、自在天とは、当時考えられた宇宙全体をそのまま自己の身体とするものであり、自在天の身体内の存在がその存在の根拠をすべて自在天に持つと言っても、あながちまちがいとは言えない。ただ、その場合の根拠とは、仏教的に言えば「因」ではなく「縁」と言うべきではあろう。

さらにまた、仏説としては、中観澄禅（一二二七—一三〇七）の『三論玄義検幽集』に「相い招き相い感ずるの道は、三界六道依宅の処なるか(20)」とあるように、人は応報を受ける過程で畜生にも生まれ得ると認めるのでもあろうから、「相生の道」は道家の「自然」説では成り立っても、仏説として成り立つのかどうか。

このように考えてくると、「邪因邪果」説は、吉蔵が簡単に切り捨てたようには処理できない内容をもっていたのではないか、と思われる。

この説は、万事万象の原因を推究しつづけてゆくと、どこにも原因がない状況になり、そこで「無因」ということになるが、しかし現にこの世界は存在しているので、当然「有果」であることがわかる、とするものである。

吉蔵は、その例として『荘子』「斉物論」にみえる魍魎と影との問答の寓話をあげている。すなわち、影は形に由ってあり、形は造化に因ってあるが、造化には由るところはない、根本が自然にあるのであるから、末梢も他のものに因ってあるわけではない、かくて原因がなくて結果があるのである、と。この吉蔵の解釈は、検討の余地もないほど論理的で正しいように思われる。だが果たしてそうであろうか。

ここで「影は形に由りて有り、形は造化に因る」という関係は、「本既に自から有り、即ち末も他に因らず」によって、結局は否定されることになるはずである。『荘子』の論旨もそこにあり、影や形の自存を言うところにあったと思われるが、吉蔵はその論旨を把握したうえで批判したのかどうか。

この「斉物論」の寓話は、つぎに並べられた荘周が胡蝶になった夢を見たという有名な寓話と対になって、篇の掉尾を飾っている。この並べ方は無意味ではなく、胡蝶の話が時間的な「独化」を説くのに対して、魍魎の話は万事万象の空間的な「独化」を説いたものと思われる。

この魍魎の話に、郭象(二五二―三一二)は長大な注を付している。吉蔵はむろん『荘子』を批判したのであって、郭象の解釈を問題にしたわけではないが、六朝荘子学の展開を承けた時代にあって、『荘子』は郭象ふうに読まれていたと思われる。そのうえ、郭象の注は六朝「自然」説の形態をよく示しているので、いま、これを取りあげ、それに吉蔵の批判を対置してみよう。郭注は、だいたいつぎのようなものである。

そもそも造物者は存在するのか、しないのか。存在しないとすれば、どうして物を造り出せるのか。存在するとすれば、無数の物にどうしてそれぞれ形を与えられるのか。それゆえ、あきらかに無数の物は自然にその物となる

のであり、物となってはじめて造物について語れるのである。というわけで、物の世界のことになれば、魍魎のようなものでも、捉えどころのない奥深いところ（玄冥）で、それ自身によって生まれた（独化）ものにほかならない。それゆえ、造物者とは、実体のあるものではなく、物はそれぞれ自然に造られるのであり、物はそれぞれ自然に造られるから、（他のものに）依存するものではない、これが天地の正しいありようである。それゆえ、彼と我とは相対的で、形と影とは一緒に生まれ、捉えどころのないところで結合してはいるけれども、しかし依存はしていないのである。

この原理が明らかになれば、万物それぞれがそれ自身の自立性（所宗）へと立ち戻り、外在の物に依存することがないようになり、外在の物にへり下ることもなく、自己の内面で矜持することもない。というわけで、万物はみな誘われるようにして生ずるが、生ずるわけを知らず、みな同じようにしてそれ自身となるが、そうなるわけを知らないのである。

いま、魍魎は影と相対的なものでありながら、それでも「一緒に生まれ、しかし依存はしていないのである」と言われるのであるから、万物が集まって一緒になって「天」を構成しているのではあるが、みな、ありありと、それ自身によってあらわれている（独見）のにほかならないのだ。それゆえ、魍魎は影に制約されるものではなく、影は形に使われるものではなく、形は無に生みだされるものではないのである。とすれば、生みだされるのと生みだされないのと、そうであるのとそうでないのと、人によるのと自分によるのと、自然にそうでないものはないけれども、わたし（影のこと）がどうしてそのわけを知っていようか。それゆえ、放任して助長しなければ、根本も末梢も自己の内面も外在の物も、のびのびとしていずれもそれ自身となっているのであり、ぼんやりとして跡づけようもないのである。

もしも、ものごとの卑近な因果関係（近因）を追究して、それらが自然にそうであることを忘れてしまうと、物の自立性は外在の物によって決められ、自己の内面は主体性（主）を失い、しかも（万事万象に）愛着する心が生

ずるであろう。(万事万象を)推究して斉同に見做そうとしても、愛着する心がすでに胸中に存している以上、どうして平らかにすることができようか。

右が郭象の注の訳である。これによって考えるかぎり「造物者」とは実体的なものではない。万事万象がそれ自体を根拠として生起している総体が天地のあり方であり、そのあり方を「造物者」と呼んだにすぎない。また、「彼我形影」について「相因倶生」を是認し、それらの「玄合」を認めたうえで「非待」と言っているのであるから、「玄冥独化」説はけっして万事万象のでたらめな現象を主張するものではなく、あくまでも万事万象の「宗」、「主」を主張しているにすぎない。すなわち、魍魎や影、形、無などの間に「近因」があることを否定しているのではなく、それらの主体性(他のものに解消しきれないそれ自体の独自性)について述べたにすぎないのである。魍魎は影ではなく、影は形ではないのだ、と。

かくて、この「玄冥独化」説、すなわち「自然」説は、万事万象の間に「因果」があるともないとも主張するものではなく、「因果」論の発想とは次元が違うものである。

では吉蔵の批判は的確かどうかと言えば、「造化」を「本」として実体化している点、推論上「本末」を前提と帰結として捉えている点に、「自然」説の実態とやや方向がずれている。郭注によるかぎり「本」は「末」の総体であるにすぎない。また「自造」を「無因」と断定するところに「自然」説の主旨や論理とかみ合わない面があったが、これは論理的であることを特長とする吉蔵の批判としては、むしろ当然のことであったろう。

以上は「無因有果」説を『荘子』郭象注の議論と関連させた場合の問題であって、いわゆる六師外道の説に関わるものではない。このあと、吉蔵は「無因」と「自然」の関係を問題にし、「無因」は原因がないこと、「自然」は結果があることで、同義のことばであるとする。さらに、「因果」は相対概念であるから、「因」がなくて「果」だけがあるわけではなく、「無因有果」を認めれば善を為して地獄に落ち、悪を為して天堂に昇るという不合理がおこる、と言う。これは真観の考えとおなじであるが、もともと『中観論』に拠った言い方である。[21]

これらは「因果」の語義を考え、吉蔵の立場に立てば、いずれも妥当な見解であろう。
最後に、「自然」には「有因」と「無因」があり、「万化は同じからず、みな自然にしてあり」ではないかという疑問に対して、吉蔵は「自」ならば「他」ではなく、「因」るのは「他」にであって「自」にではない、それゆえ「自」ならば「因」らず、「因」れば「自」ではない、しかるに「因」ると言いながら「自」だというのは矛盾だ、と論難する。これは「無因」すなわち「自然」とする先の説明とおなじことを言っている。

吉蔵の論理は「自他」と「因果」の語義に立脚したものであり、語義の問題であるかぎり、むろん正しい。問題は「因」は「他」であり「自」ならば「因」ではない、というところにある。般若の空観から見れば、物の「自」は認めず、みな「因」るのであるから、「自」と「因」はたしかに矛盾である。しかし、その論理は「自然」説に通用するかどうか。郭注に見たように、「自然」説は「因果」の関係そのものをも「自然」の中にとりこむであろう。「自然」説を批判することにより吉蔵の仏教理論が豊かになったとは思われず、また、「自然」説は「因果」説のアンチテーゼと単純には言えないように思われる。

(3)　「有因無果」説

「因果」と「自然」の問題は前節で詳しく見たので、以下は簡単に触れたい。「有因無果」説は、ただ現世のみあり、後世はないとする「断見」の説であり、これに対して吉蔵は、主として廬山慧遠の神不滅論に拠って駁論する。慧遠の議論そのままであり、吉蔵独自の見解は認められない。

(4)　「無因無果」説

これは、現世の「因」、後世の「果」を認めない説である。応報を生む行為の善悪はまったく問われないことになるので、仏教者としては「四邪（以上の四説）の間に最も尤弊を為す」と言わざるを得ないであろう。この説を唱えたのは

プーラナ・カーシャパ（富蘭那迦葉）である。『大般涅槃経』に「一切の知見に自在定を得たり。畢竟、清浄の梵行を修習し、常に無量無辺の衆生の為に無上涅槃の道を演説す。諸の弟子の為にかくの如きの法を説く云々[22]」と見え、教算尊祐（一六四五—一七一七）の『科註三論玄義』には「唯だ是れ一生一栄のみ[23]」とある。とすれば、たんに「因果応報」を否定しただけで、万事万象の「因果」を否定したわけではなく、いわば常識的な教説であったようである。

(二) 震旦衆師

「四執」を〝論破〟したあと、つぎに吉蔵は中国の伝統思想を論難した。中国の伝統思想は現世だけを問題にするのに対して、仏教は三世を明らかにする、以下、吉蔵は両者を対比してすべてで六条にわたって仏教の優位を論じた。つぎに具体的に人物をあげて批判するが、荘子についてはすでに「無因有果説」として言及したので、ここではもっぱら老子を批判している。孔子については「有」を説いた儒家としてひとこと言及しているにすぎない。

さて、老子と仏との対比のうち、思想内容にかかわる点としては、老子の道は「虚無」であり、「有無」を弁別するだけであるのに対して、仏の道は「有、無、亦有亦無、非有非無」を超越していること、老子は人びとに「聖」を得させることができず、利益を与えるのは現世のことに限られること、等のわずかな事柄にすぎない。

老荘道家の思想と仏教思想とは吉蔵の時代までに長い対立の時代を経過しており、すでに仏教側としては定論ができていたと言えよう。吉蔵もそれに拠ったままであり、独自な見解は見あたらない。吉蔵が苦心して論破せんとした相手は仏教内部の異説であり、それら理論的に精緻な異説に比べれば、吉蔵の眼には老子の思想も荘子の思想も単純で初歩的な思想と映ったことであろう。そうした評価が、「自然」説に対しては簡単に切り捨てる態度となり、「四執」と「震旦衆師」の批判において吉蔵の議論をたんに論理的で形式的なものにさせたのではあるまいか。

六　結　語

本稿は、「自然と因果」を主題として三論教学を瞥見したものである。その最初期、僧肇においては、般若の空観はいちおう正解されたようであるが、思想の根底には、なお老荘道家の本体論的「自然」説が存していたと思われる。「因果」についても、その理解の仕方には若干の問題を残した。僧肇において、「因果」をはじめとする仏教思想と「自然」思想がいかに緊密に結びついていたかは、『注維摩詰経』に、経文「夫出家者、為無為法。無為法中、無利無功徳」に対して、「それ無為の果あれば必ず無為の因あり。因果の相を同じくするは自然の道なり」[24]と解しているのを見てもわかるであろう。

道生もまた「因果」について十分に理解しながら、涅槃をあらわすのに「自然」をもってした。吉蔵の三論教学が般若学と涅槃学を融合させたものであり、その吉蔵教学から禅宗が多くのものを学んでいるとすれば、涅槃学の根底に存する老荘道家的な思想傾向は、中国仏教の形成においてこれまで言われてきた以上に根強いものがあったと考えられる。すなわち、般若の空観は、因縁による物の無自性空を言って万事万象の実体観を打破した点は確かに中国の伝統思想にない斬新なものであったが、その反面の、物は縁起であるから空ではないと言う場合の空ならざる世界は、この世俗世界が不真であることを前提にしながらもそのまま認めるのであるから、世俗世界を否定して超越しながらも結局はその世界をそのまま真の世界と見做す六朝道家の実在世界に近いものがあった、ということであろう。

この「自然」と「因果」の融合状態から、それらが矛盾するものだと見做されるに至った事情には複雑なものがあったと思われるが、遅くとも六世紀後半には常識になっていた。本稿では、その例として真観の議論を分析した。真観の議論も、その批判の対象となった朱世卿の議論も、あまり深い内容のものとは言えない。その浅薄さは吉蔵の「自然」説批判にもそのままあてはまる。

吉蔵は論理的分析能力にきわめて勝れた人物であるようであるが、「自然」説の思想としての意義については関心が

なく、「自然」説批判が彼の思想をより豊かなものにしたとは思われない。とすれば、吉蔵における涅槃思想があらためて問題になるであろう。

(1) 平井俊榮『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』、春秋社、一九七六年三月、一五一頁参照。
(2) 著作の順はこの通りではない。拙稿「僧肇の般若無知論及び劉遺民との問答について 上」『紀要比較文化研究』一一輯、一九七一年八月、参照。拙稿は「下」を出すつもりで竟に出せなかったものである。現在、僧肇研究にはかなりの蓄積があるが、管見の及ぶ範囲では「自然と因果」の観点から分析したものは無いようである。
(3) 大正蔵四五巻・一五一頁上—下。この論は短いので、以下いちいち出典箇所は示さない。
(4) 大正蔵四五巻・一五二頁上—一五三頁上。
(5) 大正蔵四五巻・一五三頁上—一五四頁下。
(6) 大正蔵四五巻・一五四頁下—一五五頁中。
(7) 大正蔵四五巻・一五五頁中—一五七頁上。
(8) 大正蔵四五巻・一五七頁中。
(9) 大正蔵四五巻・一五九頁中—下。
(10) 大正蔵四五巻・一六〇頁下。
(11) 大正蔵一二巻・七六八頁中—下。なお、菅野博史「『大般涅槃経集解』の基礎的研究」『東洋文化』六六号、一九八六年二月、参照。
(12) 大正蔵三七巻・五四六頁下—五四九頁中。
(13) 大正蔵三七巻・三七七頁中。このほかに「夫照極自然、居宗在上」(四〇一頁下)、「種相者、自然之性也」(四四八頁中)がある。なお、菅野博史「『大般涅槃経集解』における道生注」『日本仏教文化研究論集』五号、一九八五年三月、参照。
(14) 大正蔵三八巻・三二七頁上—四二〇頁上。
(15) 中嶋隆藏「六朝後半より隋唐初期に至る道家の自然説」『東洋文化』六二号、一九八二年三月、参照。のち、同氏『六朝思想の研究——士大夫と仏教思想』、平楽寺書店、一九八五年二月、附篇第二節所収。
(16) 『広弘明集』巻二二、大正蔵五二巻・二五四頁中—二五七頁上。『性法自然論』は、その中に収録されている。なお、若槻俊秀「自然と因縁——朱世卿と釈真観の論争」『森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集』、朋友書店、一九七九年一二月、及び

注(15)所掲中嶋論文、参照。
(17) 注(1)所掲平井書、三七〇―三七三頁参照。
(18) 大正蔵四五巻・一頁上―一五頁上。本稿は、そのうちの一頁上―二頁中を検討した。なお、中国仏教典籍選刊『三論玄義校釈』韓廷傑校釈、中華書局、一九八七年八月、を参照したが、「釈」について私見と異なる箇所も多い。
(19) 大正蔵四二巻・二四四頁上。
(20) 大正蔵七〇巻・三九一頁下。
(21) 大正蔵三〇巻・二頁中。
(22) 大正蔵一二巻・四七四頁中。
(23) 日本大蔵経「三論宗章疏」四五二頁上。
(24) 大正蔵三八巻、三五七頁下。

〔一九八九・四・七稿〕

三論教学の根本構造――理と教

伊藤　隆寿

一

私に与えられたテーマは、「吉蔵教学と僧肇思想」であったが、その時すでに「僧肇と吉蔵」というテーマで、他の論文集に執筆し、そこで両者の思想的同質性を論じていた。[1] したがって同様の課題で、思想構造の本質に言及する際には、どうしても重複は避けえないと判断し、今回は表題のごとく変更させていただいたことを、ご了解願いたいと思う。本稿は、吉蔵（五四九―六二三）の三論教学の根本構造が、「理」と「教」に尽きることを、彼の二諦説を通して確認することを目的とする。[2]

吉蔵の三論教学の特色を示すものは様々あるが、これまで例外なく数え上げられるのは二諦説である。たとえば、前田慧雲博士は、その著『三論宗綱要』で、

三論宗は破邪顕正を以て其軌轍となすものなり、（中略）然に顕正の正には、前にも一言せし如く、体正と用正とあ

りて、其用正は真俗二諦の教是れなり。換言すれば、無所得の正観に契はしむる教法は、真俗二諦の外はなきなり、然れば三論宗の教義は、真俗二諦を以て之を蔽尽すると謂ふも亦可なり。（同書一四八頁）

と述べ、宇井伯寿博士は、『仏教汎論』において、三論宗の教説を述べるに際し、

三論宗の教説は破邪顕正、真俗二諦、八不中道の三科によって述べられるのが通例の如くであるから、今も大体それに従って述べて見よう。（同書五二五頁）

とされる。これらの見解は、三論教学の大成者である吉蔵が、自ら論述するところに従って出されたもので、三論宗の教義・教説の把握としては一応妥当なものと考えられる。

先の前田博士の説も、吉蔵が『三論玄義』の「顕正」の項で、次のように述べていることに基づくであろう。

問、此論名為正観、正有幾種。答、天無両日、土無二王。教有多門、理唯一正。是故上来破斥四宗。華厳云、文殊法常爾、法王唯一法、一切無畏人、一道出生死。但欲出処衆生、於無名相法強名相説、令禀学之徒因而得悟、故開二正。一者体正、二者用正。非真非俗名為体正、真之与俗目為用正。所以然者、諸法実相言亡慮絶、未曾真俗、故名之為体、絶諸偏邪、目之為正、故言体正。所言用正者、体絶名言物無由悟、雖非有無強説真俗、故名為用、此真之与俗亦不偏邪、目之為正、故名用正也。（大正蔵四五巻・七頁中、傍点伊藤）

ところが、右の付点の部分に示された「理」「体」などが、「教」「用」と対置されて、吉蔵の三論教学の理論を形成していることには、前田博士も宇井博士もほとんど注意されていない。また両博士は、三論宗の教説の筆頭に破邪顕正をあげるが、破邪顕正というのは、要するに破邪は他説の否定と自説の主張であり、顕正は自説の正しさの証明であるから、通常の学問の方法と何ら変わらない。ただ邪と正も相対上のこととして邪が息めば正も留めずとの論理を用い、中国の仏教者の中で、その表現をもって自己の立場を表明した人が、他に無かったようであるから、その点でのみ、吉蔵独自のものであったとは言えようか。したがって破邪顕正を、吉蔵の学問的方法論とみるなら、それを三論教学あるいは三論宗の教説と見なすことは適切ではない。また前田博士が述べられるように、真俗二諦説は、吉蔵によって確かに

無得正観に契わしむるの教法とされ、三論宗の教義を蔽尽するものとされている。しかし真俗二諦説のみで、吉蔵の三論教学が充全なるものにはならないことは、前田博士の言葉によっても、そして『三論玄義』の記述によっても明らかであろう。すなわち、体用二正の内、二諦は、その一面たる用正としての「教」を示すもので、しかも中国の体用論理では、用を用たらしめるのが体であるから、「教」の目的は体正としての「理」でなければならない。したがって、諸法実相で言亡慮絶の「理」が不可欠なのである。

吉蔵の教学の枠組には色々な範疇がある。[3] 中仮・体用・本末・横縦・隻双・単複、そして理教もその中に含められる。これらの基礎範疇と称されるものの内で、最も頻繁に使用されるのは教学的には「中仮」や「体用」であろう。今の場合も、体用で吉蔵の教学を括ることは可能である。また中仮も同様である。しかし私は、吉蔵の「天に両日無く、土に二王無し。教に多門有れども、理は唯だ一の正のみ」という言葉を重視しようと思う。なぜなら「体用」で括ってしまえば、彼の三論学を全く仏教とは無縁のものにしてしまいかねないからである。

それに対して「中仮」は、仏教的な論理の展開とも考えられ、実際三論教学の基本に据えられているが、中も仮も教として分析的に複雑に説かれるところがあって、その単純な基本構造が隠れてしまいかねない一面をもっている。そこで吉蔵の思想構造を、最も明瞭に示すものとしては「理」と「教」が注目されるのである。

『三論玄義』は、吉蔵を大成者とする三論宗の、正に立宗宣言の書とも目されるが、その冒頭で次のように述べられていることを忘れてはならない。[4]

夫適化無方、陶誘非一。考聖心、以息患為主、統教意、以通理為宗。（大正蔵四五巻・一頁上、傍点伊藤）

すなわち、先引の一文と合わせ『三論玄義』の主題たる「破邪顕正」の始終、相呼応している。したがって先に引用した「顕正」段の一文は、正に吉蔵の三論教学の帰結を示したものと理解してよいであろう。以下この点を踏まえて論述を進めたい。

二

始めに、右の「顕正」段の一文中、「教」は多門ありとしながらも、二諦を代表せしめる点について考えておきたい。問の冒頭の「此論」というのは『中論』を指すのであるが、吉蔵は『中論』の宗旨を次のように捉える。

次明中論以二諦為宗。所以用二諦為宗者、二諦是仏法根本、如来自行化他皆由二諦。（『三論玄義』、大正蔵四五巻・一一頁上、傍点伊藤）

すなわち『中論』の宗旨を二諦と捉え、その二諦は仏法の根本であるとするのである。この見解は、吉蔵独自のものではあるが、恐らくは先人の意見に負うものであろう。その推察を導くものとして、吉蔵の『二諦義』巻上の冒頭の一文を示すことができるであろう。

叡師中論序云、百論治外以閑邪、斯文祛内以流滞、大智釈論之淵博、十二門観之精詣、尋斯四論者、真若日月在懐、無不朗然鑑徹矣。若通此四論、則仏法可明也。師云、此四論雖復名部不同、統其大帰、並為申乎二諦、顕不二之道。若了於二諦、四論則煥然可領。若於二諦不了、四論則便不明。為是因縁、須識二諦也。（大正蔵四五巻・七八頁上、傍点伊藤）

ここで吉蔵は、羅什門下の僧叡が中・百・十二・智度を四論として一括したのを承けて、「若し此の四論に通ぜば、則ち仏法の明らかなるべし」と述べ、続いて師である法朗（五〇七―五八一）の言葉を引用する。それによれば、法朗は、四論を二諦で総括し、それは「不二の道」を顕わすための教えであると捉えていたことが知られる。また特に『中論』の宗旨を二諦と見るのは、やはり羅什門下の曇影の『中論序』に従うものである。

然統其要帰、則会通二諦。（『出三蔵記集』巻一一、大正蔵五五巻・七七頁中）

さらに吉蔵は、先の法朗の語を継いで次のように述べる。

若解二諦、非但四論可明、亦衆経皆了。何以知然、故論云、諸仏常依二諦説法。既十方諸仏、常依二諦説法、故衆

経莫出二諦。衆経既不出二諦、二諦若明故衆経皆了也。然四論皆有二諦之言、今且依中論文以弁之。論文云、諸仏依二諦為衆生説法、一以世俗諦、二第一義諦也。（『二諦義』巻上、大正蔵四五巻・七八頁上、傍点伊藤）

法朗が、四論を二諦で統括したのを承けて、吉蔵はさらに衆経、つまり仏法の全体を二諦で統摂できるとしているのである。その根拠は、右の文中で二度も引用する『中論』四諦品第八偈である。このような経過で、先引の『三論玄義』において、「二諦は仏法の根本」と称されるのである。この正に宣言とも取れる吉蔵の言葉は、彼の三論学、あるいは仏教観の帰結として重要な意味をもつであろう。その思想史上の意味を考えるには、やはり先の『三論玄義』の破邪顕正の構成に注目してみる必要があろう。

就中「破邪」の第四（呵大執）は、梁代の成実師を批判するものであるが、その内容は、彼らの五時教判と二諦説への批判であった。教判説の多くは、諸経を分類して浅深優劣を判定し、自己の所依とする経典の位置づけを確定するものであるが、吉蔵においては「通じて大小乗経を論ずれば、同じく一道を明かす。故に無得正観を以て宗と為す[5]」とされるから、当然五時説などは認めない。しかし一応の批判として、五時は経論に典拠がないことを指摘し、あえて用いるなら大小二教か声聞菩薩の二蔵であるとするのである。しかしこれも五時説を破すためのものであるから、決して自己の教判として積極的に主張するものではない。三輪説にしても同様である[6]。しかるに吉蔵は、従来の教判説に代わるものを、何も考えていなかったのであろうか。この点について、次の佐藤泰舜氏の意見は興味深い[7]。

三論学が二諦説を完成するに当っては、教判の流行に影響された点が甚だ多い。（中略）三論学は所謂の教判を斥けてこれに代えるに二諦説を以てした。（中略）かくして無執着無所得なる空の意味に反する所謂の教判を斥けて、空の意味を明かにするために空の主張と共に研究されて来た二諦説を以て、仏教思想を取扱う上の根本形式として全教理を統整したのである。（『支那仏教思想論』五四頁）

つまり二諦説こそが、吉蔵においては教判説に代わるものであったというのである。ここで佐藤氏は、この見解を吉蔵の文言によって証明することはないが、今これをもう少し考えてみることにする。まず『三論玄義』において、五時

説と二諦説を批判し終わって立てられる「顕正」の中、顕法正第二の一段で、先にも引用したように、「教は多門有れども、理は唯だ一の正のみ」とし、ただ衆生をして悟りを得せしめんがために、体正と用正を開き、用正を二諦としていたことが想起されよう。体正は非真非俗の言亡慮絶なる「一理」で、用正としての二諦は、その「理」に導くところの「教」に位置づけられる。要するに吉蔵は、二諦を「教」と押さえることによって、始めて二諦を仏法の根本とし、一切経論を統摂し得るものとなし得たわけである。またこれに関係していると思われるのが『三論玄義』で五時説を紹介した最後のところに、

教雖五時、不出二諦。三仮為俗、四忘為真、会彼四忘、故有三乗賢聖。（大正蔵四五巻・五頁中）

との一文があり、梁代の成実師が、すでに「教は五時なりと雖も、二諦を出でず」としていたことである。つまり成実師は、五時教判を立てながらも、仏一代の経教は、結局二諦説に集約出来るとの考えを持っていたことを示している。にもかかわらず彼らは、二諦を「理」「境」として把握していた。ここに成実師と三論師との争点があったと考えられる。以上のような吉蔵の論述を見るとき、彼が「教の二諦」を主張するねらいが、第一に一切の経論を二諦によって統摂・統整することにあった、と理解することが可能である。勿論吉蔵にあっては、すべての学説はあくまでも相対的に立てられたものに過ぎないから、二諦説をもって三論の教判であるなどと積極的に主張することはしないが、右のような推察をする時には、佐藤氏の見解も承認し得るであろう。(8)

三

先に関説したように、吉蔵は「二諦は教である」と主張した。そこに特色を見出すのは従来の共通した見解である。前田慧雲博士は、次のように述べている。

僧詮已下新説三論は、約教の二諦を立て有所得の固執を破するなり。（『三論宗綱要』一五〇頁）

然るに約教二諦は、他の諸宗に於て多く用ひさるものなれは、之を三論宗の特色と謂ふことを得へし。（同一五一頁）

然らば釈尊は何か為に二諦の教を説きしやと云ふに、空有断常等の二相に泥むものをして絶対不二無相不可得の真理に契はしめんとて、真俗二諦の言教を説きしのみ。（同一五二頁）

三論宗の二諦は、理に約して立るものにあらず、教に約して立るなり。即ち無所得の理に契はしめんか為めの教門のみ。（同一五四頁）

ここで指摘されているのは、(1)約教の二諦が摂山三論学派の伝統説であること、(2)それは約理の二諦に対して立てられたものであること、(3)また二諦を教としたのは、衆生をして無所得の理に契わしめんがためであること、の三点である。(1)の点については、吉蔵自身『二諦義』巻上において、

次明二諦是教義。摂嶺興皇已来、並明二諦是教。（大正蔵四五巻・八六頁中）

と述べることによって明らかであるが、二諦を教とする考えが他に無かったかと言えば、決してそうではなく、吉蔵も認めるように、広州の大亮（―四五〇―）も二諦を教門と説いていたのである。[9] したがって三論学派乃至吉蔵独自の主張ではなかった。それは(2)に指摘されたように、梁代に隆盛を見た成実師達が、軒並み約理の二諦を説いており、[10] ただそれに対抗して吉蔵も教であることを強調したに過ぎない。従来は、その意味で、吉蔵の二諦説の特色を「約教の二諦」に見出したのである。しかし、吉蔵の二諦説の特色はそれだけではなくて、前田博士の指摘された第三点も同様に重視しなければならない。それは、二諦の「教」は、無所得の「理」を指示するものであることを確定し、「教」と「理」の領域あるいは区分を明確にした点である。この点吉蔵の記述による限り、広州大亮説には「教」に対する「理」は不明瞭である。

さらに付け加えるならば、平井俊榮博士が、次のように指摘されていることを、やはり再認識すべきであると思う。

吉蔵の二諦について語るとき、すべての学者がその最も特徴ある二諦説として〈於・教〉の二諦をいうのであるが、於諦の設定というのは、凡夫と聖人との二縁に於いて、二諦は約理的な二諦の構造をとることを示すもので、吉蔵が如何に約理の二諦説に対して約教二諦説を組織体系づけようとしたか、その腐心の現われが独創的な於諦という

考え方であったといえる。(『中国般若思想史研究』五六二頁)

つまり「於諦」の設定こそが、従来の二諦説には見られないもので、右に指摘されたように独創と称すべきものと言えよう。したがって三論学派乃至吉蔵の二諦説の基本構造は、於諦と教諦との二種の二諦によって、充全なる形で示されていることを忘れてはならず、二諦を「教」と定めた意味を究明すると共に於諦設定の思想史的意味も考えてみなければならない。

四

吉蔵は二諦を教とする理由、あるいは於諦と教諦を設ける理由を次のように説明する。

所以明二諦是教者有二義。一者為対他、二者為釈経論。為対他明二諦是境。彼有四種法宝。言教法宝、境界法宝、無為果法宝、善業法宝。二諦即境界法宝、有仏無仏常有此境、迷之即有六道紛然、悟之即有三乗十地、故二諦是迷悟之境。今対彼明二諦是教也。言釈経論者、中論云、諸仏依二諦為衆生説法。百論亦爾。諸仏常依二諦、是二皆実不妄語也。大品経云、菩薩住二諦中、為衆生説法。又涅槃経云、世諦即第一義諦、随順衆生故説有二諦。以経明二諦是教、故今一家明二諦是教也。(『二諦義』巻上、大正蔵四五巻・八六頁中)

ここでは二諦を教とする理由として二義を数えるのであるが、他所(九三頁下)では、於諦教諦を説く理由としても、右と同じ二義を数えている。第一は、成実師が、俗諦は迷いの境界であり、真諦は悟りの境界であるとして、二諦を「境」とするのに対して、今「教」と説くのであるという。成実師はまた「三仮(因成仮・相続仮・相待仮によって成立する世界)は是れ世諦の理、四絶(四句分別=言語を絶する世界)は是れ真諦の理」(同上八七頁下)とも説いたとされ、二諦を境とすると同時に、所観の理に約して説くこともあった。これは従来指摘されている通りである。第二の理由は、「経論を釈さんがため」であり、経論に見られる二諦説を提示して、それらはすべて二諦が教であることを説くもので、そのように解釈することが、正しい経論の理解であると言うもののようである。また先に指摘したように、二諦で仏法を

統括する考えもあるから、そのためには二諦は教でなければならない、という意味も含まれるかも知れない。二諦を了ずれば諸経論も皆な了ず、というのは、二諦を教と捉えて、始めて言い得ることであろう。勿論、右に数えあげられた経論が、教の二諦の典拠とされていることは当然ながら、三論学派において、他派の『成実論』研究と並行してなされたはずの『中論』の研究が、二諦が教でなければならないとの自覚を促したとの推察は容易である。実際、吉蔵は後述するように、『二諦義』の本論第一に相当する「大意を明かす」一段において、師である法朗が『中論』四諦品第八偈に依って解釈したことを拠り所として、その第八偈の解釈に委曲を尽くしているのである。したがって摂山における『中論』研究の結果、二諦は教との認識が深められ、成実師達への反論・批判を展開することによって、於・教の二諦や理・教の構造が形成確立されたと見られる。

そこで『二諦義』の「大意」の一段の大綱を次に掲示して、吉蔵における二諦釈明の手順とその内容を知る上での参考に供したい。ただし、要点は尽くしたつもりであるが、これはあくまでも私の問題意識によるところの抄出であることを、お断りしておく（カッコの数字は、大正蔵四五巻の頁段）。

一、『中論』四諦品の「諸仏依二諦、為衆生説法」の句及び青目の釈に依って、二諦を釈す。（七八頁中）

A、総釈――師（法朗）説を引き、二諦は本、説法は末、二諦は所依、説法は能依であることを示し、於・教、理・教の考えを示唆する。

B、青目釈に従って、前に二諦を釈し、次に二諦に依って法を説くことを釈すが、総説では、「於諦」が青目釈の「於世間是実」と「於聖人是実」の語に基づくことを示し、この二の於諦に依って説法がなされることを示す。

a、「依二諦」の釈――問答往反して、ほぼ次のような事柄を明かす。

イ、於諦と教諦の得失。（七八頁下）

ロ、於諦の二種――所依と迷教。（七九頁中）

この二種について本末・通別・能所・前後を判ず。

ハ、凡聖の二諦を説く理由。（七九頁下）

ニ、凡聖について三節の二諦を判ず。（八〇頁上）

① 凡聖の倒不倒に就いて二諦を判ず。

② 聖中に就いて自ら二諦を判ず。

③ 凡中に就いて自ら二諦を判ず。

この第三に、梁代等従来の所釈を摂す。

b、「為衆生説法」の釈――「為衆生」と「説法」に二分して釈す。（八〇頁中）

イ、「為衆生」の釈――二諦説法の理由（転凡入聖）を示す。

ロ、「説法」の釈――三種の説法（具説二諦・但説第一義諦・但説世諦）あるも、如来の所説は二諦を出でざることを示す。（八一頁中）

① 二諦と四悉檀。

② 二諦門に就いて説法する理由。（八二頁中）

③ 二諦説法の利益。（八二頁下）

④ 二諦を失う人々（凡夫・小乗・大乗）。（八三頁中）

従来の説を大乗に入れる。三者に対する批判を通じて、三論の二諦は大利益ありと言う。

⑤ 三論の義を立て、因縁無礙の二諦であることを示す。（八五頁中）

二、二諦は是れ教の義なるを明かす。（八六頁中）

A、「教」の主張とその理由。

a、摂嶺・興皇以来の伝統説であることを僧詮の言葉で示す。

b、教とする理由は、「他に対せんがため」と「経論を釈さんがため」であるとする。
B、於・教二諦の定立。（八六頁中）
a、教を諦とする理由（六義）。
b、於を諦とする理由（二義）。
C、他家と三論家の二諦の相違。（八七頁中）
理教・有相無相・得無得・理内理外・開覆・半満・愚智・体用・本末・了不了の十句に依って示す。
この内、有相無相と得無得の判釈のところで、他家との相違を明確にするための標準ともされる「初章語」が使用される。
三、総料簡——問答によりおおよそ次の三点を論ず。（八八頁中）
A、他家はただ教あるのみにして理なきも、三論家は理と教と具足することを示す。
B、二諦の教は、因縁の有無をもって教となすのか、眼見の有無をもって教となすのかを問い、それに開合の異をもって答う。
a、「開」は理内理外の義をもって答え、内外の判別をするのに「初章語」を詳説し、因縁の有無をもって教とす。（八九頁中）
b、「合」は方便の有無をもって答う。（八九頁下）
C、広州大亮の二諦説も、また教門としていることを紹介し、助釈とす。（九〇頁上）
a、大亮説の紹介——指月の喩。
b、理と教との関係を述べ、教は理を悟らしめんがためのものであると結ぶ。
D、山門相承の三種二諦を示す。（九〇頁下）
a、三種二諦を示す。

b、三種二諦を説く理由。
イ、諸仏の所説は常に二諦に依ることを釈さんがため。
ロ、経論を釈さんがため。
ハ、漸捨の義——学人をして段階的に執着心を捨てさせるため。
ニ、由来人の二諦説に対さんがため。（九一頁中）
E、二諦廃立の義を明かす。（九一頁中）
a、師説に依り廃不廃を論ず。
b、三種二諦について廃不廃を論ず。（九二頁上）
c、通説（謂情）に就いて廃不廃を論ず。（九二頁中）

以上が『二諦義』巻上「二諦大意」の大要である。吉蔵は以下、釈名、相即、二諦体、二諦絶名、二諦摂法、二諦同異の項目を立てて論ずる。この中には、従来重視されている「相即」「三種中道」「出入観と並観」などが含まれるが、これらの基本的趣旨は大意に示されており、釈名以下の諸論は、大意の内容を詳釈展開させたものと理解したい。そこで以下においては、上来指摘した問題について考察を加えたいと思う。

五

まず「於・教二諦」の基本構造を見ることにする。前に提示した大意の大綱の一に依れば、『中論』の偈と青目釈に対する総説の部分で、於・教二諦の趣旨は述べられていることが分かる。吉蔵は、法朗の解釈を次のように紹介する。

①今第一明二諦大意也。然師遣二諦義、多依二処。一依大品経、二依中論。今且依中論明二諦義。所以依中論遣二諦者、中論以二諦為宗、若了二諦、中論即便可明。為是義故、依中論説二諦也。
中論四諦品云、諸仏依二諦、為衆生説法。此語即難解、若為依二諦説法耶。解云、二諦是本、説法是末、二諦是所

依、説法是能依。然此語驚耳、非従来所知也。（大正蔵四五巻・七八頁中）

ここに法朗が、二諦義を説く際には、多く『大品経』と『中論』に依っていたが、『中論』は二諦をもって宗となすが故に、今は『中論』に依るとし、その第八偈についての師説を述べている。その釈によると、二諦と説法との関係を、本・末、所依・能依に配していたと言い、このような釈は従来なかったものと言う。「従来の知る所に非ず」というのは、成実師の二諦解釈は、あくまでも世間と出世間との二種の真実、あるいは凡夫の迷いの境界と仏の悟りの境界との二種という理解が一般であり、二諦が諸仏の説法の拠り所であるとの認識はなかったことを言う。ここで注目すべきは、法朗が、本末の語を使用している点である。本末は中国的思考の代表的なもので種々の意味で使用されるが、今はどのような意味に理解すべきであろうか。後の釈を見ると、一般的な用例である「始終」の意味で良いように思われるが、「所依」の語を考え合わせたときには、単なる「始終」ではなく、「本」としての二諦は、説法の「依り所」としての「本体」的なニュアンスを強めるように思われる。つまり本体と末用のような関係を、二諦と説法の間に見ていなかったかどうか。その可能性を全面的に否定するわけにはゆかないように思う。ともかく法朗が、右のように解釈したことは、吉蔵の語に従えば当時としては驚くべき独自の解釈であったようだ。しかるに二諦を説法の「所依」としたことの理由が問われ、それに答えるのに青目の注釈が引かれる。

②今依論釈之。論四諦品、前釈二諦、次釈依二諦説法。前釈二諦云、世俗諦者、一切諸法性空、而世間顛倒謂有、於世間是実、名為世諦。諸賢聖真知顛倒性空、於聖人是実、名第一義諦。次云、諸仏依是二諦、為衆生説法。此則前釈二諦竟、然後明諸仏依是二諦為衆生説法。故知、二諦是本、説法是末、二諦是所依、説法是能依。依此二諦、為衆生説法也。（同七八頁中、傍点伊藤）

これによって法朗の解釈が、青目釈に依拠してなされたことが知られる。この記述によれば、先の本末は、前後の意味で使用したかに見られるが、後に述べられる「所依の於諦」は、如来の出世とは係わりのない、真実についての二形式として示されることを考えると、今の「本」にも、本来性、本体性、基盤の意味が含意されていると思われる。そし

て、ここに「於諦」の語は見えないが、青目釈の「於世間是実」と「於聖人是実」との表現に基づくことが推察されよう。また「教諦」は、青目釈の「諸仏依是二諦、而為衆生説法」という表現に注目して、諸仏の説法の所依である「於諦」が、説法つまり言語的表現で説示されたものを指すことが示唆されている。要するに「於諦」は諸仏の説法を介して「教諦」となるのである。しかし諸仏の説法がすべて教諦を成ずるかといえばそうではなくて、「方便有る者は、二を聞いて不二を悟り、理を識りて教を悟れば、教諦と名づく。方便無き者は、二を聞いて二に住し、理を識らず教に迷えば、於諦と名づく」(同七九頁中)とされ、二諦説法の目的が成就されて、始めて「教諦」と称されるのである。吉蔵の論述は、師説を引用しながら、自己の見解も交えて展開するために、師説と吉蔵の見解との分限が定め難いが、法朗自身、於諦と教諦を明確に説いていたことは、次の一文によってほぼ認めてよいであろう。

③今問、依二諦説法、所依於諦、為是得為是失、為是亦得亦失。教諦亦作此問。然大師云、於諦是失、教諦是得。何者、言於諦失者、有於凡是実有、空於聖是実空。此空有於凡聖各実、是故為失也。言教諦得者、如来誠諦之言、依凡有説有、有不住有、有表不有。依聖無説無、無不住無、無表不無。此則有無二、表非有非無不二、二不二不二二、不二二則是理教、二不二則教理、教理応教、理教表理、理教二不二因縁、是為得也。(同七八頁下、傍点伊藤)

右によれば、ある人が所依の於諦と教諦との得失を質問したのに対して、法朗自らが答えた形となっている。しかるに、これがすべて法朗の言葉なのか、あるいは「何者」以下は吉蔵の釈なのか、今判然とすることが出来ないが、吉蔵の於諦と教諦に対する基本的理解を示したものであることに変わりはない。

そこで右の一文について、一、二の問題点を指摘すれば、一つは、吉蔵は於諦をすべて失――今は否定すべきもの、否定対象と理解しておきたい――とするのかどうか。二には今の場合、於諦を失とするのは何故か。三には教諦を得――否定しないもの、否定対象とならないもの――とすることの意味。四には二諦説法の意義などが、この一文に係わっているであろう。勿論「理教相対」も見逃せない。第一の点については、後の釈文によれば、「於諦」に所依の於諦と迷教の於諦を分けており、前者を得、後者を失としているから、今はこの二種の内「迷教の於諦」について言ったも

のであると理解されよう。それは、右の文で「有は凡に於て是れ実有」とされており、凡夫は有を真実と執着しているとするもので、後の文に、

迷教於諦是末者、衆生禀如来有無二諦教、作有無解成於。（同七九頁中）

とされるものに相当するであろう。したがってこのような於諦が否定されるのは、凡夫は有を真実と執着し、聖人は空を真実として執着すれば、共に否定対象になるというものである。これに対して「所依の於諦」の説明を見ると次のようである。

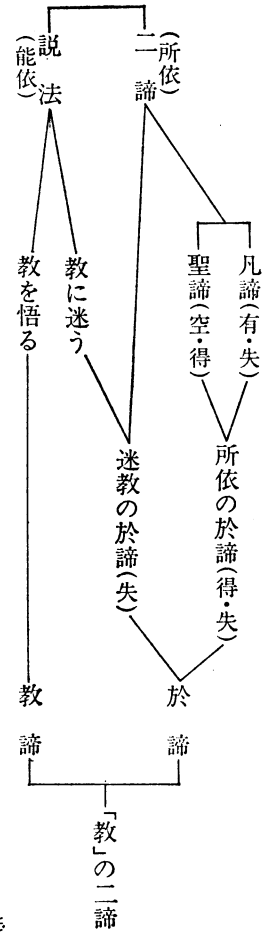
④所依於諦是本者、且約釈迦一化為論。釈迦未出之前、已有此二於諦。釈迦依此二諦、為衆生説法。何者、諸仏説法無不依二諦、故発趾即依二諦而説。当知所依於諦是本也。（同七九頁中）

これに依ると、説法の所依としての於諦は、釈尊が出世される以前から存在していたもので、釈尊も諸仏も、出世の当初（発趾）から、この於諦に依って説法されたのだという。しかし、その於諦の名も、仏に従って起こるとされ、仏の教に摂せられている。[11] ただ内容的には、いわゆる真理の二形式としての二諦を指すものと考えられる。そして、その得失については、

⑤問、所依二諦為得為失者、論自判。論云、諸法性空、世間顛倒謂有、於凡是諦。諸賢聖真知顛倒性空無生、於聖是諦。此則開凡聖二諦異。凡聖雖復不二、不二而二、有凡諦聖諦。凡諦即是失、聖諦即是得。（同七九頁上）

と述べており、『中論』青目釈に従って、存在するはずのないものを顛倒して有とする凡諦は否定すべきであるが、すべてを空無生とする聖諦は否定対象にはならないと判別する。

以上の所説を図示すると次頁のようになろう。

これまでの吉蔵の所論は、基本的にはインドにおける二諦解釈の伝統を継承していると評してよいであろう。ところが問題は、「凡聖不二」というようなことを、すぐに持ち出す点である。そこで前引③の文に戻って、教諦についての吉蔵の釈文を見ると、これは「如来誠諦の言」であるから否定対象にはならないという。その理由は、教諦としての俗

諦は、存在しないものを有と思惟判断する凡夫に従って有と説くもので、如来は決して有に住まるわけではなく、有と説いて不有（有ではない）ということを表わすのであり、真諦としての空についても同様とする。文に「不住」とあるように、如来は有無の執着を離れているから否定対象とはならない、というものであろう。また推察するに、二諦説法は、非有非無不二の「理」を教示するためのもので、その「教」によって「理」が得られるのであるから、否定すべきではない、という意味も理教の相関を示すところから、汲み取ることが出来よう。この点が正にインド仏教における二諦説には見られない、吉蔵独自の学説であろう。要するに吉蔵においては、二諦を『中論』の伝統に従って、説法教化の二形式としたのであるが、その「教」は、人間の思惟判断を超えた「言亡慮絶のあるもの」、つまり「理」を教示するのが目的である。そのことは前引の『三論玄義』の冒頭の文に明示されていた。したがって二諦はあくまで「理」を指示する「てだて・手段」の域を出ないことになる。[12] だから、すべてを空無生とする正しい判断や思惟も、吉蔵にとっては一つの執着の対象、つまり「辺」とされるのであり、そこに止住することを許さない。

そのようであれば衆生は、どうすれば良いのか。それは「如来が有と説くは不有を表わさんがため、無と説くは不無を表わさんがため、二と説くは不二を表わさんがため[13]」であり、「如来が有無の二諦を説くは、不二の道を表わさんがため[14]」であると会得し、「方便」をもって「二を聞いて不二を悟り、理を識り教を悟[15]」らなければならない、とされるのである。今、吉蔵の言う「方便」とはどのような意味であろうか。それを知るには『浄名玄論』巻四において、十

箇条にわたり般若と方便の相違を述べているのが参考となろう。今それを抄出すると次のようである。

(1)直照空有名為般若。行空不証渉有無著、故名方便。
(2)照空為実。渉有為方便。
(3)以内静鑑為実。外変動為権。
(4)般若為実。五度為方便。
(5)照空為実。知空亦空、即能不証空、故名為権。
(6)知身苦空無常、故名為実。而不取滅、名為方便。
(7)直知身病、非故非新、故為実。而不厭離、称為方便。
(8)浄名託迹毘耶、不疾之身為実。現病之跡為権。
(9)以上照空有二為方便。照非空有不二為実。
(10)空有為二、非空有為不二、照二与不二、皆名方便。照非二非不二、浄名杜言、釈迦掩室、乃名為実。（大正蔵三八巻・八七八頁中―八七九頁上）

以上は、『浄名玄論』において「二智」を解釈する一段に示されるものであるが、当面の意味を考えるには、(1)(9)(10)の説明が参考となるであろう。そして吉蔵が先にも触れたように、

有方便者、聞二悟不二、識理悟教、名為教諦。無方便者、聞二住二、不識理迷教、名於諦。（『二諦義』巻上、大正蔵四五巻・七九頁中）

と述べることを考慮すれば、今の方便は「空有に執着しない」という意味となろう。このような方便は、たとえ「般若」と共なるものとして説かれているとしても、インド仏教における般若と方便の意味とは遠く隔たるであろう。[16]

以上によって、「於・教二諦」の基本構造は、ほぼ解明できたと思われる。ところで梁代成実師の二諦説は、どのように扱われるのであろうか。従来は、於諦に位置づけられるとされる。[17]この点は、成実師が教諦を主張したわけではない

から、自ずと於諦に摂せられるであろうことは想像に難くないが、すでに考察したように、於諦を二種に分け、さらに凡夫と賢聖に分類することからすれば、単に於諦に含められるとする見解は厳密ではない。先に提示した大意の大綱の一のBのaのニ、及び一のBのbのロを参照して頂けば分かるように、成実師の二諦は、まず凡夫の二諦とされ、大乗に入れられるが、二諦を学んで二諦を失う[18]、とされるから、結局は「迷教の於諦」に位置づけられることになる。

吉蔵における「於諦」設定の意味は、所依の於諦を立てて、インド仏教以来の伝統的二諦説を摂取し、迷教の於諦によって、そこに成実師の二諦説を位置づけ、約理の二諦を吸収することであったと見ることができよう。

六

最後に、以上の考察によって吉蔵の二諦説の特質として浮かび上がった「理」と「教」の問題を、もう少し掘り下げておきたい。

従来の二諦説についての説明は、たとえば安井広済博士が、

根本的にいえば、二諦説は縁起、無我（空）の道理に意味される「真実」と「虚妄」、いわば、絶対的真理と現象的真理にかんする学説であって、二諦説が教法の形式にかんする学説という意味をもつのは、むしろ、二諦説の発展と考えられる。すなわち、二諦説は根本的にいえば、教法の形式ではなく、真理の形式である。（『中観思想の研究』四三頁）

と述べるごとく、教法の形式とする二諦説に対して絶対的真理と現象的真理にかんする学説というように、吉蔵の言う於諦に相当するものを、「真理の形式」と表現し、また「約理の二諦」との名称も古くから使用された[19]。また『国訳一切経』の『中論』の訳者である羽渓了諦博士も、四諦品第八偈の梵文を翻訳して「二種の真理」（dve satya）とし[20]、三枝充悳博士も同じく「二つの真理」と訳す[21]。ところが、吉蔵は先の於諦の説明で、二諦を「二種の真理」とはしていないことに気づく。それは『中論』の青目釈に見られる「実」なる表現を忠実に守っているのである。これは経論の学説を絶

対とする吉蔵において、当然のことと考えることもできるが、成実師が二諦を理・境として理解したことを痛烈に批判し、その見解を排除せんとして二諦を「教」と定めたのであるから、「諦」を「理」とする解釈を採るはずはないのである。

そこで、まず吉蔵における「諦」と「理」の問題から検討する。

吉蔵は『二諦義』巻上の問答で次のように釈す。

又且問、諸仏何意依二諦説法耶。解云、欲明十方諸仏所説皆実故、依二諦説法。何者、諦是実義、有於凡実、空於聖実、是二皆実。諸仏依此二実説法、是故諸仏所説皆実也。（大正蔵四五巻・七八頁下）

ここで「諦」は「実」の義であるとし、二諦を「二実」と換言している。また特に「諦」を解釈する一段においても、

次釈諦義、例前亦応有四。一依名、二因縁、三顕道、四無方。今就依名釈。諦以審実為義。於諦於両情審実故、名為諦也。（同九七頁上）

次更釈二諦名。前出他釈。他云、俗諦審実浮虚、真諦審実真実、以審(ママ)実浮虚故、名真俗二諦。……今家者、諦以審実為義、俗於凡実、真於聖実故、諦以実為義也。（同九八頁上、傍点伊藤）

とするように、「審実」で一貫する。「諦」の漢字としての意味は、『説文解字』に「諦、審也」とあり、「つまびらかにする」「つまびらか」の意味で、また「審」には『呂氏春秋』先己の「審此言也」の注に「審、実也」とあって、「まこと」の意味も確認できる。したがって「諦」を「審実」とする釈は、妥当である。さらに「実」の意味は、多様であるが、今関連するものを拾うと、『礼記』礼運の「此順之実也」の注に「実、猶誠也、尽也」とあって「まこと・完全無欠」の意味があり、さらに『淮南子』原道訓に「実出於虚」とあり、虚に対する「真なるもの、実在」の意味もある。したがって引用文の「他云」すなわち成実師の釈に「俗諦の審実は浮虚、真諦の審実は真実」とされるのは、『淮南子』原道訓の用例に近い。また真諦・真実の「真」は、偽・虚仮に対する「まこと」、「不変・常住」、「みち(道)」などの意味がある。しかしながら中国古典には、「真理」の用例は見当たらないようであり、[22] 吉蔵も安易に「諦」を真理と置き換えることをしない点に注意すべきである。したがって後文に「道理として是れ有」などの表現があるが、これもあくま

で「凡の道理に於て是れ有なるが故に、於諦と名づく」（同九八頁中）とされるもので、「教」に対する「理」とは明らかに峻別されているであろう。

それでは吉蔵において「理」と呼び得るものは何か。前節において、すでに示唆していたのであるが、山中師僧詮が次のように述べていることに、まず注目しておきたい。

> 所以山中師手本二諦疏云、二諦者乃是表中道之妙教、窮文言之極説。道非有無、寄有無以顕道。理非一二、因一二以明理。故知二諦是教也。（『二諦義』巻上、大正蔵四五巻・八六頁中）

ここで僧詮は、二諦を中道を表示する妙教であると規定し、その中道のことを「道」「理」で換言している。そして道は有無に非ず、理は一二に非ずと表現は異なるが、その「道」と「理」は同義であること明らかである。そして吉蔵は、

> 彼明二諦是理、三仮是世諦理、四絶是真諦理。今明二諦是教、不二是理。故経云、文殊法常爾、法王唯一法、一切無畏人、一道出生死。又云、一切有無法、了達非有無。故知、有無二是教、非有無不二是理。具有理教也。（同八七頁下、傍点伊藤）

と述べて、「不二」こそが「理」であり、それに『華厳経』[23]の「唯一法」「一道」を該当させ、二諦はあくまで「教」を代表するものに過ぎないとの趣旨を示している。吉蔵にとって「理」は必ず「一」でなければならず、二理は有り得ないのである。また僧詮が「道」と「理」を同義で用いるように、吉蔵も同様である。これは、やはり中国的思考が底流にあると見なければならない。

元来、中国における「理」は、物事のすじ目、条理、道理、義理などを意味しているようであり、そのような「すじ・みち」は、一つに限定されるものではなかったはずである。語源的に、玉をよく磨いてそのすじ模様を美しくあらわすことをいう[24]、とされることからも推察できるが、かの『論語』にも、父・王・吾・夫子など個別の道が説かれて、人間の生き方としての道、人間が踏み行なうべき道が示されており、それが「道」の常識に適った用い方であろう。とこ

ろが『周易』では個別の道を超えて、個別を貫くような道、すなわち「三極の道」「三才の道」「天地の道」などが説かれ、「理」についても、「理を窮め性を尽して以て命に至る」とか「性命の理」[25]などを説き、普遍的根源的で一なる「理」や「道」が指向されて来る。その極が『老子』の「道の哲学」である。道家の「道」は、唯一・絶対・恒常・根源・不可説なるものとして確定されるが、[26]『老子』には「理」の用例は見えない。『荘子』になると「天の理」「万物の理」「道は理なり」などがあるが、[27]ほぼ「道」で一貫している。今、これ以上「理」の詮索をする余裕はないので先に進むが、中国において「理は一つ」との考えは普遍的で、インドにおいても同様の考え方はあったであろう。[28]そして今、吉蔵はじめ中国の仏教者が、「道の哲学」を受容し、それに注目しつつも、「理」を多く採用していくのは、勿論道家の「道」を、そのまま取り入れることは、多少は憚ったであろうし、また「道」には対比すべき、あるいは対置すべき概念がないことも、その理由であったかも知れない。それに対して「理」の方は、恐らく中国の聖人及び仏を媒介として「教」と対置されることとなる。その理と教との対置についての基本的思考性は、本末・体用の概念と同様に、『荘子』天運篇の「迹」と「所以迹」に由来するとされる。[29]これは当初、儒仏道三教の一致論の根拠として使用されたようで、「教」(迹)は三教各々に異なるが、その教えを教えたらしめるもの、いわゆる根源的な「理」(所以迹)は一つとの考えである。この論理は、三教一致論者のみならず、排仏論者にも使用されたが、このような三教交渉の流れにおいて、この理と教とを目覚して用いた例として、吉蔵よりわずかに先行する北周の道安がある。彼の『二教論』は右の論理で儒教と仏教との一致を論じ、北周破仏に抵抗した。吉蔵は、この『二教論』を参照して『三論玄義』を書き、その影響も見られることから、彼の理・教を考える上で、一応は注意しておく必要があろう。今、一、二の例文を示すと、

然三教雖殊、勧善義一、塗迹誠異、理会則同。[30]

と述べるのは、先の『荘子』に基づく考え方を承けつつ、さらに『周易』の「天下帰を同じくして塗を殊にし、致を一にして慮を百にす」[31]の言葉も考慮していたであろう。正に三教一致の論理として用いている。そして、そのような教と理に対する基本的な理解は次のようである。

教者何也、詮理之謂。理者何也、教之所詮。教若果異、理豈得同、理若必同、教寧得異、筌不期魚、蹄不為兎、将為名乎、理同安在。(32)

ここで、教を能詮、理を所詮とする一般的理解が示されるが、続く一文は、吉蔵の「一理」とする考えとは反し、教が二であれば、理も二との考えを示している。それを証するのに、後述の得魚忘筌などの例を引いたのである。つまり筌は魚に、蹄は兎に対しているのであって、それを違えることはできまい、と言うのである。これも確かに一理あるが、恐らく中国的思考における「一理」の理念に反するであろう。

これに対し吉蔵の用法は、仏教内において、諸経論に見られる教説の相違を調和するための論理として使用したわけである。そのような例として注目されるのは、支遁（三一四—三六六）や竺道生（三五五—四三四）であろう。道生については別に論及したいと思うので、支遁の『大小品対比要抄序』を示すと次のようである。

是以十住之称、興乎未足定号、般若之智生乎教迹之名。是故言之則名生、設教則智存。智存於物実無迹也。名生於彼理無言也。何則至理冥壑帰乎無名、無名無始道之体也。（『出三蔵記集』巻八、大正蔵五五巻・五五頁上）

ここに般若の智と教との関係、その智と教に対する実と理が説かれ、智と教とは現実のものとかかわるところに生じて、その迹を示すが、それらを可能とする実・理は無迹・無言とされる。しかも至理は無名無始の根源的な「道」と等しいものとされている。この支遁の説は、正に格義そのものであるが、このような形で『般若経』の研究が始められ、竺道生に至れば「理の哲学」が明確となり、経典の注釈や自説の主張に活用される。ともかく、以上のような経過があって、吉蔵は、成実師の二諦二理の考えに対し、改めて「一理」を確認し、二諦を「教」と定めることによって、二理の矛盾を回避したのである。しかも教門の多を、二諦の「二」に集約させたことは、すでに指摘した通りである。

したがって二諦によって統摂される「仏の教」は、取りも直さず「唯一の理」を表示するものとされる。そこで以下のように述べられるのである。

①如来説有為表不有、説無為表不無、説二令識不二、挙指令得月。而衆生聞有住有、聞無住無、守指忘月、住教遺理、

豈非是失耶。（同七九頁上中）

②解云、説有説無非有非無、並是教非是理、一往開理教者、教有言説、理不可説。理既不可説、云何得悟。所以得悟理者、必仮言説。為是故、説有無説非有無、並是教皆令悟理也。（同九〇頁中）

まず①の文で注意されるのは、いわゆる「指月の喩」であろう。指が「教」を、月が「理」を喩えていることは自明である。この譬喩が『大智度論』巻四三釈行相品第一〇（大正蔵二五巻・三七五頁上）や『入楞伽経』巻一〇（大正蔵一六巻・五八二頁中）に見え、羅什門下の曇影が『中論序』で使用していることがすでに指摘されている。[33] しかるに、この喩えが注目された理由は、曇影が『中論序』において「遂廃魚守筌、存指忘月」として「廃魚守筌」と並べて言及していることから推察すれば、『荘子』外物篇の「得魚忘筌、得兎忘蹄、得意忘言」[34]との関係においてであったことが考えられる。『荘子』においては、根源的な「道」を魚・兎・意に喩え、それを得るための「てだて・手段」を筌・蹄・言に喩え、それによって「道」を体得した境地を、忘筌・忘蹄・忘言というのである。その主旨は「忘言得意」にある。したがって仏典における月と指の喩えと、その考え方は基本的に一致する。そこで「守指忘月」「存指忘月」という吉蔵や曇影の表現は、聖人の有り様に対する凡夫の姿を示すものとなっているが、『荘子』的用法と同じような「得月忘指、会理忘筌」という表現も使われていたらしい。[35] このことからも明らかなごとく、指月の喩えが注目された背景にも、『荘子』的思考性があったと見るべきであろう。ただし吉蔵は、理教相関の考えから、「得月忘指、会理忘筌」は、あくまで賢聖の境を示すもので、有無の教を了解した上で、不有無の理を得るので、決して有無の教を廃してしまうのではないという。けだし「教」の絶対否定は有り得ないであろう。

次に②においては、「教」は言説をもってなされるが、その教によって指示される「理」は不可説であるという。ここに「教」と「理」との区別が明確化されている。つまり「言説」と「離言」である。また不可説の「理」を悟るには、必ず言説としての「教」を仮らなければならないという。[36] 一般的に真理と言語との関係を語るときに持ち出される基本的命題が提示されていることが知られる。これによって「理」は唯一絶対であり、言語・概念・思惟でもって把捉する

ことの出来ないものであることが明示された。したがって吉蔵の言うところの「理」は道家の「道」と基本的に一致する。たとえ『三論玄義』において仏教の「道」と老子の「道」とは相違すると強弁しても、[37]その違いは本質的なものとは言えない。なお「理」と結合して使用される「真」も、先にも一言したように「まこと」の意味は当然ながら、「不変・常住」をも意味し、「道」にも通ずる。しかも羅什門下の僧肇が、「真」をもって道家の「道」に代え、今吉蔵が使用する「理」と同様の意味内容を示さんとしていたことは、すでに明らかにされている。[38]つまり「真」も「理」も、同一の意味内容を示す概念として使用されていたのである。したがって仏教者において、両者は容易に結合して「真理」となるはずのものであった。仏教において、この語を使用する際には、中国において、あるいは中国仏教者において「真」も「理」も共に、一、根源、不変、実在などを指示する語としての歴史があったことを充分考慮する必要があろう。

したがって、そのような「理」を把握するには、たとえ「教」に依るとしても、「教」はあくまで「理」を指示する「てだて・手段」であって「理」そのものではないから、「悟」という直感的体験が不可欠となるのである。[39]しかるに吉蔵によれば、その「悟」によって「智」が発生するといい、その際、「教」を転じて「境」と名づけるのだという。

①次明稟二諦教、発生二智、教転名境（同八七頁下）

②識教悟理、悟理即生権実二智、生二智時、空有之教即転名境、故是転悟境也（同九四頁上）

③今明、是境者、如来如行而説、如説而行。如説而行、即二智照空有境、如行而説、即説二諦、故一家云、潜謀密照名智、外彰神口名諦（同九七頁中）

右の説は、成実師が二諦を天然の境とし、これを常住不変の理とし、智は修習に従って始めて生じるものとしていたことに対する反立である。吉蔵は、そのような成実師の「境」と「智」とは隔絶していて因縁の義なしと批判し、[40]自らは、二諦を教と定めたことに対応して、その「教」を識り「理」を悟ることによって「智」が発生した時に、始めて「教」が智の対象としての「境」に転ずるのだというのである。つまり二諦の教によって二智が発生するとする。[41]この

ことから、吉蔵の考えている「智慧」とはどのようなものであろうか。

一つは、「智」が、悟りのあとに発生するものとされている点が注目される。つまり「智」よりも「悟」を先行させていることである。これは吉蔵において智慧が、分析的に正邪を区別して知る、という意味で用いられることは全くなく[42]、せいぜい空と有とを照鑑するのみである。しかも吉蔵は、般若 prajñā の訳語である慧あるいは智慧を、般若そのものと区別して、「般若の体」は縁観・智愚・名字を絶し、「智慧」は観・知照・名言に渉るとする[43]。つまり般若を実体的に捉え、その本体は「絶観般若」と呼ばれ、言語思慮を絶した、境も智も寂滅した世界を示すのである。ここに悟性的直観を重んずる体験主義の立場が明瞭である。

したがって第二に、「智」は「観照般若」であり、「智」のはたらき、役割は「境」＝「教」を観照するのみである。その観照は今の場合、二諦の「並観」であり、先に「空と有との境を照らす」とあったように、いわゆる空と有との「相即」を観ずることである[44]。また、この「観」は、「智」によるものとはいえ、その「智」が前述のごとく、すでに本来の意味が失われているから、仏教の伝統説において、「止（śamatha）」と「観（vipaśyanā）」と並び称された時の、慧としての「観」ではないことが予想されよう[45]。

七

以上において、一応の考察を終わることにしたい。冒頭で言及したように、私は本稿に先立ち、僧肇の仏教理解は、全く老荘による「道の哲学」に基づいてなされており、従来の、格義から脱却して般若空観を正解したというような評価は誤りであることを述べた。そして、その僧肇に私淑する吉蔵も、僧肇のようにあからさまに道家の書を引用することはないが、僧肇を介して、やはり「道の哲学」を受容していたことも合わせて論じた。本稿の考察によって、そのことが一層明瞭になったと思う。と同時に、僧肇が万物は不真なるが故に空である、としながらも「真なるもの」を求めたのと同様に、吉蔵は「理」の実在を疑わない[46]。すなわち吉蔵は、「道・理の哲学」を基盤として仏教を捉え、その仏

教を二諦の「教」に統摂していることが確認できたであろう。

(1) 拙稿「僧肇と吉蔵――中国における中観思想受容の一面」(鎌田茂雄博士還暦記念論文集『中国の仏教と文化』、一九八八年一二月、大蔵出版刊) 参照。

(2) 吉蔵の思想構造が「理」と「教」に尽きると見るのは、私なりのアプローチによって得た結論ではあるが、彼の無所得正観の根本基調が、理と教という概念によって把握されていることを指摘されたのは、平井俊榮博士である。また、それが中国固有の思想に潜在的にうかがわれた体用概念の導入に基づくものとのご見解も、後述のごとく適切なものと思う。本稿は、それらのご成果に負うものである。
平井俊榮『中国般若思想史研究』(一九七六年三月、春秋社刊) 四一九頁以下、及び「中国仏教と体用思想」(『理想』第五四九号、一九七九年二月) 参照。
また吉津宜英氏は「隋唐新仏教展開の基調　その一――教と理との相関」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第五号、一九七一年六月) なる論文で、特に華厳学の理事相関への前提として注目され、後代への展開を示唆している点で有益である。さらに最近、松本史朗氏も「縁起について――私の如来蔵思想批判」(『駒沢大学仏教学部論集』第一七号、一九八六年一〇月。同氏『縁起と空』、一九八九年七月、大蔵出版刊に再録) の中で、理と教によって吉蔵の思想を要約している。

(3) 前注(2)所掲の平井博士書、同頁参照。なお、二諦と中仮の論理から吉蔵を扱ったものに、高野淳一「中国中世における真理観の一側面――吉蔵二諦論と中仮の論理」(『集刊東洋学』第五七号、一九八七年五月) がある。

(4) この一文を、前注(2)所掲の吉津氏論文でも引用して、その教と理の対比に注意している。私もかつて「吉蔵の経典観と対機の問題」(『日本仏教学会年報』第四九号、一九八四年三月) において、仏教に対する吉蔵の基本的見解を示すものとして引用したが、その捉え方は現在でも変わらないが、右の論文を書いた時と現在とでは、吉蔵への対し方が変化している。したがって今となっては書き改めたい箇所が多々あることを告白しておきたい。また袴谷憲昭氏も中国化された般若空観を示すものとして取り上げている。同氏『本覚思想批判』(一九八九年七月、大蔵出版刊) 三七八頁。

(5) 『三論玄義』に「次明衆論旨帰門。通論大小乗経、同明一道、故以無得正観為宗。但小乗教者正観猶遠、故就四諦教為宗。大乗正明正観、故諸大乗経同以不二正観為宗。但約方便用異、故有諸部差別。」(大正蔵四五巻・一〇頁下) とあるを参照。

(6) 二蔵三輪説については注(2)所掲の平井博士書、四九四頁。及び末光愛正「吉蔵の二蔵三輪説」(『仏教学』第一五号、一九八三年四月) 参照。

(7) 佐藤泰舜『支那仏教思想論』(一九六〇年一〇月、古径荘刊) の「三、第一義諦と世俗諦――仏教思想の取扱いとして見

た三論学の二諦説」(初出は一九二六年七月刊の『宗教研究』新第三巻)参照。

(8) この点に関して、三桐慈海氏も「吉蔵の二諦義」(『大谷学報』第六〇巻第四号、一九八一年一月)において、「このように教諦の意義が明らかにされることによって、仏教における諸義がそこに総括され、体系化が成立つこととなったと考えられる」としている。

(9) 『二諦義』巻上に「広州大高(亮の誤り)釈二諦義、亦弁二諦是教門也。彼挙指為喩、為人不識月、挙指令得月。彼云、不識月故、尋指得月。雖尋指知所指、所指竟非指。所指竟非指、指月未嘗同。尋指知所指、所指因指通、所指所指通、通之由神会。指月未嘗同、所指恒指外。又云、真諦以本無受称、俗諦以仮有得名。仮有表有不有、為息断見、非謂有也。本無表無不無、為除常見、非謂無也。言有不畢有、言無畢無。名相未始一、所表未始殊。」(大正蔵四五巻・九〇頁上中)

右の所説を見ると、吉蔵とほぼ同様のことをすでに述べていたことが知られる。

(10) 吉蔵も成実師の二諦説を境とし、また理としても紹介するが、梁代の二諦説として良く知られたものに、梁昭明太子の二諦義があり、その冒頭で次のように言う。

「二諦理実深玄、自非虚懐、無以通其弘遠。明道之方、其由非一、挙要論之不出境智。」(『広弘明集』巻二一、大正蔵五二巻・二四七頁下)

(11) 『二諦義』巻中に「問、教諦是仏教、教諦名従仏起。於諦是縁於、於諦名従縁起不。解云、教諦是仏教、教諦名従仏起。於諦是縁於、於諦名亦従仏起」(大正蔵四五巻・九二頁下)とあるを参照。

(12) このような考えが、仏教を滅ぼしてしまったことについての、思想上の意味は、前注(2)所掲の松本氏論文参照。なお、吉蔵は今の場合、如来の教と、それによって指示される理とを、俄かには否定しないが、理教相待の彼の論理からは、当然次のように説かれる。「言而無言、非定有言、無言而言、非定無言。故非言非無言、亦非理非教。名心無所依、乃識理教意也。」(『勝鬘宝窟』巻上本、大正蔵三七巻・五頁中下)。しかし両者の絶対否定はあり得ない。

(13)(14)(15) 『二諦義』巻上に「如来説有為表不有、説無為表不無、説二為表不二」(大正蔵四五巻・七九頁上)「如来説有無二諦、為表不二之道、有方便者、聞二悟不二、識理悟教名教諦」(同七九頁中)とあるを参照。

(16) 山口瑞鳳「インド仏教における「方便」」(『東方』第三号、一九八七年一二月)参照。

(17) 前注(2)所掲平井博士書の五六三頁及び注(8)所掲の三桐氏論文など。

(18) 『二諦義』巻上に「就凡中自判二諦者、一切皆是。只従来所釈二諦是也。彼云、三仮七実為世諦、四絶百非為第一義諦」(大正蔵四五巻・八〇頁中)とあり、さらに「然大乗失二諦、復有二種。一者学二諦成性二諦、二者学二諦成一諦。(中略)今

大乗亦両失、如前仏法中都有四種失二諦、学二諦失二諦、成性二諦者、聞有住有、聞空住無。如従来初章」(同八四頁上)として、成実師は、性の二諦を成しているとし、一諦を成している例として、鼠嘍栗の二諦(色に定性なきことを認めるも、色の実在を否定するものではないという説)と心無義を例にあげている。

(19) 前田慧雲『三論宗綱要』(一九二〇年一一月、丙午出版刊)一四九頁。

(20) 羽渓了諦訳『中論』(『国訳一切経』中観部一、一九三〇年六月)二一六頁の脚注(九)参照。

(21) 三枝充悳『中論』(下)(レグルス文庫一六〇、一九八四年三月、第三文明社刊)六三九頁参照。

(22) たとえば諸橋轍次『大漢和辞典』巻八の「真理」の項には「まことの道理」とし①の用例として中国古典の例を示すことはなく、すぐ仏教語として解説する。また、一九八二年に出版された『辞源』第三冊の真理の項でも、仏教の宗教教義を指す語としている。『辞源』で指摘する用例は、梁の『高僧伝』巻四の「支遁伝」であるが、そこに引かれた郗超(三三六―三七七)の手紙の中で「紹明大法令真理不絶一人而已」(大正蔵五〇巻・三四九頁上)とある。管見では、竺道生の『涅槃経』の経題序に「夫真理自然、悟亦冥符、真則無差、悟豈容易、不易之体、為湛然常照」(『大般涅槃経集解』巻一、大正蔵三七巻・三七七頁中)とあるのが早い例である。

(23) 『大方広仏華厳経』(六〇巻本)巻五、菩薩明難品に「文殊法常爾、法王唯一法、一切無礙人、一道出生死」(大正蔵九巻・四二九頁中)とある。

(24) 日原利国編『中国思想辞典』、四一六頁の「理」の項参照。

(25) 『周易』説卦伝に「窮理尽性以至於命」「昔者聖人之作易也、将以順性命之理。」などと見える。

(26) 拙稿「六朝仏教思想史研究――道の普遍性と空思想の受容」(『私学研修』第一一〇号、一九八八年七月)参照。

(27) 『荘子』刻意篇に「去知与故、循天之理」とあり、秋水篇に「是所以語大義之方、論万物之理」とあり、繕性篇に「知与恬交相養、而和理出其性、夫徳和也、道理也」とある。

(28) 奈良康明編著『仏教の実践』(一九八三年一〇月、東京書籍刊)一六頁に、ヴェーダ聖典の「真理は一つ、しかし賢者たちはそれをさまざまに説く」ということばが紹介されている。

(29) 吉川忠夫「六朝士大夫の精神生活」(『岩波講座世界歴史5』、一九七〇年所収。同氏『六朝精神史研究』一九八四年二月、同朋社刊に再録)及び前注(2)所掲の平井博士書、一三二頁参照。

(30) 道安『二教論』(『広弘明集』巻八、大正蔵五二巻・一三六頁中)。なお、この『二教論』の文、及び後注(32)の文を、前注(2)所掲の吉津氏論文でも取り上げている。さらに同氏『華厳禅の思想史的研究』(一九八五年三月、大東出版社刊)二〇

〇頁にも関説されている。

(31)『周易』繋辞下伝に「天下同帰而殊塗、一致而百慮」とある。

(32)『二教論』(『広弘明集』巻八、大正蔵五二巻・一三七頁中)

(33) 曇影『中論序』(『出三蔵記集』巻一一、大正蔵五五巻・七七頁上)に「流至末葉像教之中、人根膚浅道識不明、遂廃魚守筌、存指忘月」とある。なお前注(2)所掲の平井博士書、四六八頁参照。

(34)『荘子』外物篇に「筌者所以存魚、得魚而忘筌、蹄者所以在兎、得兎而忘蹄、言者所以在意、得意而忘言、吾安得夫忘言之人、而与之言哉」とある。

(35)『二諦義』巻上に「若悟不有無廃有無、如得月忘指者、不然。何者、本了有無得不有無、若廃有無即無有無、無有無寧有不有無。(中略)若便不廃有無者、亦不然。若不廃有無者、何得従来云得月忘指、会理忘筌耶。師解云、具有廃不廃義」(大正蔵四五巻・九一頁下)とある。

(36) 袴谷憲昭『本覚思想批判』(一九八九年七月、大蔵出版刊)の「六　宣長の両部神道批判——思想と言語の問題に関連して」(一五九頁以下)及び「一　空性理解の問題点」(三五頁以下)など、本書には「仏教とことば」についての大切な指摘がなされている。

(37)『三論玄義』に「問、伯陽之道、道曰太虚。牟尼之道、道称無相。理源既一、則万流並同、什肇抑揚乃諂於仏。答、伯陽之道、道指虚無。牟尼之道、道超四句。浅深既懸、体何由一、蓋是子佞於道、非余諂仏」(大正蔵四五巻・二頁上)などとある。

(38) 村上嘉実「肇論における真」(『肇論研究』、一九五五年九月、法蔵館刊、二三八頁以下)及び注(1)所掲の拙稿参照。

(39) 吉蔵が「悟」をいかに重んじたかは、末光愛正「吉蔵の「唯悟為宗」について」(『駒沢大学仏教学部論集』第一五号、一九八四年一〇月)参照。

(40)『二諦義』巻上に、所引①の文に続いて「何故作此語耶。亦為対由来。由来云、真俗是天然之境、三仮是俗境、四忘是真諦境。迷之即六道紛然、悟之即有三乗賢聖、常有此境。若是智従修習生、境即常有、智即始生、未有智時前已有境、境智非因縁義。今対此明真俗是教。悟教生智、教転名境」(大正蔵四五巻・八七頁下)とある。

(41)『浄名玄論』巻五の境智を論ずるところに「如来常依二諦説法、故二諦名教。能生二智、故二諦名境。(中略)由斯二諦、発生二智」(大正蔵三八巻・八八三頁上中)とある。

(42) 慧の理解については、注(36)所掲の袴谷氏書「一一　場所(topos)としての真如(発表原稿篇)——「場所の哲学」批判」二九九頁参照。また吉蔵は、破邪顕正を掲げて、正邪を決着せんとするのであろうが、その決し方は、「執着」の有無による。

しかし、その執着の、最も根深い「我執」を否定するために智慧を修習することはなく、ただ「正理」を悟って「正観」を発生し、戯論寂滅すと言うのみ。しかも正理を悟れば、非とするものも是とするものもなく、邪とされた諸説も肯定され、正とされた正理正観も否定されるという論理構造をもつ。

(43)『浄名玄論』巻四に「問、智慧何故云軽薄耶。答、般若体絶縁観、智慧名定於観。般若体絶愚智、智慧名主知照。般若体絶名字、智慧則猶渉名言。故対般若之重、明智慧之軽。対般若之深、弁智慧之浅。浅猶薄也」（大正蔵三八巻・八七七頁下―八七八頁上）とある。

なお、絶観般若及び実相・観照・文字の三般若説については、注(2)所掲の平井博士書、五九七頁以下及び同博士「三種般若説の成立と展開」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四一号、一九八三年三月）参照。絶観般若と三般若の関係は、従来明瞭ではないが、右の吉蔵の説明から推察できるように、絶観般若は、理・教の範疇からすれば、「理」に当たり、三般若は「教」となろう。

(44) 吉蔵の相即とは、平井博士によってすでに指摘されているように（前掲書五七四頁）、「初章」と呼ばれている定型句によって示される論理で、有と無、生と滅などの相対的概念を設定して、それらが相依相待の関係でのみ成立し得るものであることを、二項を同列同価にみて、平等にながめることである。「並観」というのは、そのような意味と理解される。つまり二諦の教は、観法の対象である。

(45)「止」と「観」についての理解は、袴谷憲昭「小林秀雄『私の人生観』批判」（『駒沢大学仏教学部論集』第一九号、一九八八年一〇月、特に三六四、三八〇、三八一頁）に負うものであるが、関口眞大編『止観の研究』（一九七五年一一月、岩波書店刊）中の中村元「原始仏教における止観」においても、「止のほうが禅定にとって本質的なものであり、観はむしろ知慧を本質とするものであろう」（同書四〇頁）との指摘がある。

しかるに吉蔵は、三種並観を述べるところで、次のように言う。「今明、有三種並。如涅槃経文殊問無二諦、仏答有十種二諦。今亦爾。汝言無並、我有三種並。且明出入観。出入観者、大師云、心常在正観中行名為入。纔生心動念即名為出。起断常心為出、在正観為入也」（『二諦義』巻下、大正蔵四五巻・一一〇頁中）。これによれば、吉蔵の言う「観」は、正に「止」（定）に該当することが明らかである。

(46) 侯外廬『中国思想通史』第四巻（上）（一九五九年一二月、人民出版社刊）において「在吉蔵的二諦論中、本体是〝無所依得〟的〝理〟」（一七三頁）と捉えていることは、けだし妥当な見解である。

吉蔵撰『法華統略』釈序品の研究（1）——無生観と法華経解釈

菅野　博史

一　はじめに

『法華統略』（以下『統略』と略記する）は吉蔵（五四九—六二三）の最後の『法華経』注釈書であり、壮年期より晩年にいたるまで『法華経』の研究に取り組んだ吉蔵の最後の『法華経』観を知るうえで欠くことのできない資料である。筆者はすでに『統略』における経題釈について考察したことがあり、[1]それを承けて、本稿では釈序品の考察をする。吉蔵は『統略』執筆以前にすでに『法華義疏』（以下『義疏』と略記する）という詳細な随文解釈の注釈を著わしており、『統略』の研究は、まず何よりも『義疏』との厳密な対照を踏まえなければならないと考える。吉蔵自身、『統略』執筆の動機を窺わせるものとして、それ以前の法華疏との相違点について六箇条挙げているが、[2]そこに指摘されていない事柄についても、『統略』の新しい解釈が見られるかもしれない。むしろ、吉蔵が改めて『統略』を執筆したという事実は、『統略』全編が従来にない新しい解釈に満ちていることを予想させるものである。そこで、本稿では『義疏』との比較

を踏まえながら、『統略』の新しい解釈に焦点を合わせて考察をなすこととする。紙数の関係もあり、本稿では釈序品のなかの如是我聞等の六事の部分までを対象とする。

『義疏』は『法華経』二十八品を対象とする随文解釈の注釈書であり、『大正蔵』で一八三頁にわたる非常に詳しいものである。それにたいして『統略』も基本的には『法華経』の随文解釈を目指したものであるが、随文解釈に入る前に経題釈を有する点が異なる。経題釈は『法華玄論』『法華遊意』には見られるが、『義疏』には見られない。吉蔵や智顗(五三八—五九七)における経題釈を含む著作と随文解釈のみの著作の種別は、現存する著作のなかでは、彼ら以前には見られないことであり、たとえば竺道生(三五五頃—四三四)の『妙法蓮花経疏』、光宅寺法雲(四六七—五二九)の『法華義記』、浄影寺慧遠(五二三—五九二)の諸経疏などはいずれも随文解釈に入る前に比較的簡潔な経題釈を有している。その意味では、経題釈、随文解釈の両方を含む『統略』の形式のほうが、吉蔵以前の経疏と比較して、より一般的な形式であると言えよう。また、吉蔵自身の他の仏典の注釈書においても経題釈、随文解釈の両方を含む形式のものも少なくない。

『統略』も『法華経』二十八品を対象としているが、「薬草喩品」「授記品」「化城喩品」の三品にたいする注釈の部分が散逸して現存しない。この三品の注を除いた全体の分量を『義疏』と比較すると、『統略』は『義疏』の約五割強であり、本稿で考察する序品の注の分量は、『統略』が『義疏』の約四割強である。したがって、序品に関しては、『統略』は『義疏』の半分以下の分量となっていることになる。以下、適宜、項目を立て、『義疏』との比較を試みながら、『統略』の釈序品を中心に考察しよう。

二　分　科

『統略』では経題釈の次に「章段を釈す」とあり、『法華経』の分科について新しい見解を示している。すなわち、

昔已に一途を叙し、今更に異意を陳ぶ。大いに此の経を明かすに、凡そ三分有り。一には説経因縁分。二には正説

分。三には信受奉持分。初めの六事を説経因縁分と謂ふ。爾時世尊四衆囲繞より普賢の末に竟るまでを正説分と為す。仏説此経従り已（去）、第三信受奉持分なり。

昔已叙一途。今更陳異意。大明此経、凡有三分。一説経因縁分。二正説分。三信受奉持分。初六事謂説経因縁分。爾時世尊四衆囲繞竟普賢之末、為正説分。従仏説此経已、第三信受奉持分。（続蔵一編四三套一冊五丁左上。以下、『統略』からの引用は丁数、左右上下の区別のみを記す）

と。「初六事」とはわずかに経初の常套句である「如是我聞。一時仏住王舎城耆闍崛山中、与大比丘衆万二千人倶……各礼仏足、退坐一面」（大正蔵九巻・一頁下―二頁中）を指し、第三の信受奉持分に相当する部分もわずかに普賢菩薩勧発品第二十八の最末尾の「仏説是経時、普賢等諸菩薩、舎利弗等諸声聞、及諸天龍人非人等、一切大会皆大歓喜、受持仏語、作礼而去」（同前、六二頁上）という経典を結ぶときの常套句を指すのであるから、実質的には、『法華経』のほとんど全体が正説分にあたることになり、この点にこの分科の大きな特徴が存するのである。一方、「昔已に一途を叙す」と言われた昔の分科は『義疏』に示されているわけであるが[3]、『統略』の表現を見ると、分科の一つのありかたを示す『義疏』の分科は必ずしも否定されているわけではないように思われる。

ところで、『義疏』は、序品の経文の解釈に入る前に、「部類の不同」（経典によってその経を構成している会座、略本・広本、品などの部分が異なっていることを明かし、それを形式的に七種に分類している）、「品次の差別」（経典を構成する品の順序の相違という意味であるが、実際には生起の次第、具義の多少、品の前後、品の有無、序品の字義解釈の五項からなる）、「経の分斉を科す」の三義が明かされている。今、問題の分科について見ると、吉蔵は初めに、経典を解釈するとき章段を開いたり、開かなかったりするインド、中国の諸師の実例を紹介して、その章段の開・不開の両者を統合する視点を次のように示している。

夫れ適化無方にして、陶誘一に非ず。聖心を考ふるに、息患を以て主と為し、教意を統ぶるに、開道を以て宗と為す。若し開に因りて以て悟を取れば、則ち聖教之れが為めに開き、若し合に由りて道を受くれば、則ち聖教之れが

為めに合す。如し其れ両つながら暁れば、並びに甘露と為ること必なり。双つながら迷へば、倶に毒薬と成る。若し然らば、豈に偏へに一逕を守り、以て応に九逵を壅ぐべき者なる可けんや。

夫適化無方、陶誘非一。考聖心以息患為主、統教意以開道為宗。若因開以取悟、則聖教為之開。若由合而受道、則聖教為之合。如其両暁、並為甘露必也。双迷、倶成毒薬。若然者、豈可偏守一逕以応壅九逵者哉。（大正蔵三四巻・四五二頁中。以下、『義疏』からの引用は頁段のみを記す）

この文章とほとんど同文が『中観論疏』巻第一本にも見えるが、[4] ここには吉蔵に一貫した思想が見られる。それは衆生の悟りを重視する考えであり、[5] 仏の教えを固定した教条として絶対化しない態度である。仏の教えの目指すものは衆生の「患」を息める」ことであり、「道を開く」ことであるから、教えの受け手である衆生が悟れるかどうかによって、経典の章段の開・不開は自由に取捨選択されてよいのである。それではあまりに勝手気ままではないかと思われるかもしれないが、衆生における「患を息め」、「道を開く」ことの事実の重みがまさに重石となり、担保となるのである。

また、伝統的な序・正・流通の三分科経[6]についても、

向きの円通の論、開道息患の言を領すれば、衆途の是非を知るに足る。寧んぞ三段の得失を問はんや。必ず苟も三章に執すれば、過則ち多し。而るに群生、初分に因りて以て悟を取れば、則ち初分を正と為し、後章を籍りて以て道を受くれば、則ち後章は傍に非ず。何ぞ初後は是れ正経に非ず、中段は乃ち宗極と為すと言ふことを得んや。将た規矩を秉執りて大方を局秎するに非ずや。

領向円通之論開道息患之言、足知衆途是非。寧問三段之得失耶。必苟執三章、過則多矣。而郡（群の誤写であろう）生因初分以取悟、則初分為正。籍後章以受道、則後章非傍。何得言初後是非正経中段乃為宗極。将非秉執規矩局秎大方耶。（四五二頁下）

とある。ここでも、三分科経を絶対化することを否定し、経典のいずれの部分でもそれによって衆生が悟りを開けば、その部分がとりもなおさず正説であることを明かしている。この思想は、既に紹介した『統略』の分科と密接な関係を

有するものと思われる。『統略』の分科は、経典編纂者が客観的に描写したと考えられる経典の冒頭と末尾の常套句を除いたすべての仏説の部分を正説分とするものであるからである。

さて、吉蔵は以上述べたような基本的見解を示した後、彼以前のいくつかの分科を紹介し、それらに対して、

若皆能開道適会根縁、衆説之中無非正宗也。（四五三頁上）

若し皆な能く道を開き根縁に適会へば、衆説の中、正宗に非ざる無きなり。

と、衆生の機根にかなえば、いずれの説も正しいことを述べる。ただし、このことを踏まえたうえで、三分科経の妥当性をも認め、

但推文考義、三段最長。宜須用之。（同前）

但し文を推し義を考ふるに、三段最も長ず。宜しく須く之れを用ふべし。

と述べている。そして、三分科経の理論的な妥当性を十箇条述べて、自らの分科を明かしている。結論のみを紹介すると、序品を序説、方便品から分別功徳品の格量偈まで（大正蔵九巻・四四頁下、十八行まで）の十五品半を正説、それ以降の十一品半を流通説としている。さらに序説は上に紹介した如是我聞等の六事の証信序と、それ以降の発起序（開発序）とに分けられ、正説は方便品から法師品までの乗方便・乗真実を明かす部分と、宝塔品から分別功徳品の格量偈までの身方便・身真実を明かす部分とに分けられ、流通説は神力品までの讃嘆流通と、嘱累品から普賢菩薩勧発品までの付嘱流通とに分けられる。

三　如是我聞等の六事

『義疏』は、如是我聞等の六事、すなわち証信序を解釈するのに、六事全体にかかわる総釈と、六事それぞれの個別的な解釈をなす別釈とに分け、委曲を尽くして解釈しているが、[7]『統略』における六事の問題の扱い方は特殊である。

前述したように、『統略』では六事を説経因縁分としていたが、ここでは未来の衆生にたいして信を生じさせる点から

は証信分といい、現在（仏の説法の時点をいう）において仏の説経の条件となっている点からは説経因縁分というと述べられている。すなわち、

経初の六事は両つながら之れに望む可し。一には未来の為めに信を生ずれば、証信分と為す。二には現在に望むれば、是れ説経因縁分なり。

経初六事可両望之。一為未来生信、為証信分。二望現在、是説経因縁分。（五丁左上）

と。『義疏』における証信序という規定は前者に相当し、『義疏』の総釈の六門のなかの第三、「来意を序する門」において六事を立てる三つの理由の第一で、

一には信を生じんが為めなり。如是は即ち是れ信なり。下の五句は信を生ぜんが為めなり。

一為生信。如是即是信也。下之五句為生信。（四五四頁上）

と述べていることは、それを証している。しかし、『義疏』には『統略』のような「未来」という問題意識は直接には見られない。

次に、『統略』は六事について説経因縁分という規定の視点から、

一切諸仏は要ず六縁を備へて、方に経を説くことを得。一には衆生に信心有り。即ち如是なり。二には持法の人有り。即ち我聞なり。三には根縁時に熟す。即ち一時なり。四には化主有り。仏を謂ふなり。五には要ず須く処を待つべし。住処を謂ふなり。六には所為の人、及び証明衆なり。故に徒衆有り。要ず六縁を具して、方に法を説くことを得るなり。

一切諸仏要備六縁、方得説経。一衆生有信心。即如是也。二有持法之人。即我聞也。三根縁時熟。即一時也。四有化主。謂仏也。五要須待処。謂住処也。六所為之人、及証明衆。故有徒衆。要具六縁、方得説法也。（五丁左上）

と述べている。説明を要する箇所もあるが、以下、六事の個々の説明をするなかで言及しよう。

(一)　如　是

『統略』の六事の取り扱い方が特殊であると上に述べたが、実は特殊なものはこの如是の扱いである。「如是即是信也」（同前）という解釈は『大智度論』[8]以来の一般的な解釈に過ぎないが、『統略』では次下に『法華経』の薬王菩薩本事品と法師品を引用している。すなわち、

薬王品に云く、此の経は一切諸経の中に於て、窮深極大なり、と。法師品に云く、三世の説の中に於て、最も信解し難し、と。

薬王品云、此経於一切諸経中、窮深極大。法師品云、於三世説中、最難信解。（同前）

とある。『法華経』の原文は前者が「此法華経亦復如是。於諸如来所説経中、最為深大」（大正蔵九巻・五四頁上）であり、後者が「已説。今説。当説。而於其中、此法華経最為難信難解」（同前・三一頁中）であるが、吉蔵は「今略叙之、以験仏語也」（五丁左上）と述べて、とくに薬王品の「深大」の文字を解釈している。どうして「如是」の解釈と薬王品の「深大」の文字の解釈が関係するのか。「如是」とは『法華経』が深大であるということを信ずることであるという吉蔵の解釈が底にあるようである。

吉蔵ははじめに「大」と「深」の字義解釈を行なって「所言大者、弥倫太虚。称甚深者、眇然無際」（同前）と述べている。「弥倫」の「倫」は「綸」と通じて用いられているのであろう。『易』繫辞伝上、「易与天地準、故能弥綸天地之道」に基づく表現である。大というのは虚空をあまねく包括することであり、甚深というのはかすかにしか見えないほど果てなくはるかかなたである、ということである。このような字義解釈を踏まえて、次に吉蔵は、「大」と「深」の教理的解釈を行なうのである。「大」について四義を説いている。すなわち、

一には四実、四権、四因、四果は即ち一経の大意なりと明かすなり。二には近くは華厳の始めより双樹の終りに竟るまでを該ぬるなり。三には釈迦の過去の成仏を摂すれば、逸多は其の始めを見ず。未来は湛然として変ぜざれば、

群聖は其の終りを測ること莫し。時長く化広ければ、其の内に入らざること莫きなり。四には十方三世の諸仏、一切の実従り一切の権を起し、一切の権を摂して以て一切の実に帰するを総括す。窮大と謂ふ。

一明四実四権四因四果即一経之大意也。二近該華厳之始竟双樹之終也。三摂釈迦過去成仏、逸多不見其始。未来湛然不変、群聖莫測（本文の惻を改める）其終。時長化広、莫不入其内也。四総括十方三世諸仏従一切実起一切権、摂一切権以帰一切実。謂窮大矣。（五丁左上―下）

と述べている。この四義はいずれも『法華経』の「大」なる所以を明らかにするものである。第一に見える四実、四権、四因、四果は、経題釈において果妙を所乗の法、能乗の人（=仏）、寿命、国土の四種に分類して説明しているのを承けている。[9] この四種について実と権を分け、また、四種を実現するための因とその果に分けているのである。その内容の一端は後に出る。これらが『法華経』の大意であるが故に『法華経』は「大」なのである。第二に近くは、すなわち、今世に限れば、仏の説法の始めである『華厳経』から最後の沙羅双樹での『涅槃経』までの一切の経を『法華経』は包含するのである。[10] だから、『法華経』は「大」なのである。第三には『法華経』が如来寿量品に説かれるように、釈迦の過去久遠の成仏から未来の永遠不変性まで包括するものであるから、弥勒もその始源を知らず、聖者たちもその終わりを知ることができず、『法華経』の説く範囲は時間的にも長く、仏の教化も広大で、すべての教えが『法華経』のなかに含まれてしまうことが指摘されている。第四には『法華経』が十方三世のあらゆる仏の権実の教化、すなわち、一切の実より権を生じ、またその権を収めて実に帰着させるという教化を包含することを指摘している。[11] このような特徴を『法華経』が持っているが故に「大」と規定されるのである。『法華経』が三世十方の諸仏のあらゆる教えを包含する偉大な経典であることを重層的に指摘していることが注目される。

次に、「深」については前述の字義解釈を踏まえて、簡潔に、

復た教、六合に弥ると雖も言無く、通、十方に現ずれども動かず、眇然として際無き、之れを深と謂ふ。

雖復教弥六合而無言、通現十方而不動、眇然無際、謂之深矣。（五丁左下）

と述べている。『法華経』の説法、神通の卓越性を述べて「深」と規定しているのである。そして、『法華経』がこのように「深大」であることに対する信心が確立しなければ、「如是」ということは存立しないのであると結論づけている。すなわち、

若し此の信心を樹てざれば、則ち未だ如是有らず。

若不樹此信心、則未有如是。（同前）

と。この結論によって、吉蔵が何故に「如是」の解釈において、「深」「大」の解釈を長々とするのかが明白となる。「如是」の用意周到な解釈はすでに『義疏』において完了しているので、吉蔵はここで『法華経』にたいする信心という実践的な視点から「如是」の解釈を行なったということである。

しかし、吉蔵の解釈は、『法華経』が深大であるということにとどまらず、自己自身が深大であることにまで説き及ぶのである。すなわち、

又た若し法華の深大なるを信じ、己の身心は深大ならず、法華と異なると謂はば、蓋し是れ窮子財を受くるも、是れ長者の物と謂ふのみ。今如是の一事に寄す。万義を将て之れに類す可し。明明たり。法華既に深大なれば、即ち己の身も亦た深大なり。

又若信法華深大、謂巳（己に通じる）身心不深大与法華異者、蓋是窮子受財、謂是長者物耳。今寄如是一事。可将万義類之。明明法華既深大、即巳身亦深大。（同前）

と。そして、さらに吉蔵は『法華経』が深大であること、自己自身が深大であることを無生という概念を用いて、縷々述べる。これはきわめて注目すべき解釈である。具体的には、無生の大、無生の深について議論を展開している。

(1)　無生の「大」

はじめに無生の大についての議論を見ていこう。ここの論理は筆者にはやや難解であるが、大筋を把握して紹介する。

この段の結論は、

故に一無生を信ずれば、則ち四果、四因、四権、四実を具す。無生の大を謂ふなり。

故信一無生、則具四果四因四権四実。謂無生之大也。（六丁右上）

であり、この結論に向かって吉蔵は論理を進めている。引用文中の四果、四因、四権、四実についてはその名目だけはすでに引用したが、そこではこれらが『法華経』の大意であるとされたのである。ここでもその意味を踏まえていることが分かる。ただし、ここでは無生を信じることと結びつけられていることが特徴である。この結論を導くためには、吉蔵は無生と四果、四因、四権、四実のそれぞれとの結びつきを説明しなければならないはずである。実際には、四果、四因、四権については述べられているが、四実については言及されていない。

（ア）　無生と四果

まず、四果とは乗（一乗）、身（法身）、寿（法身の寿命）、土（浄土）の四つの果を意味するが、無生と四果との関係については、

此の身は本と自ら不生なるを明かす。即ち本と凡ならず。本と凡ならざるが故に、本と六道に非ず。若し是れ凡ならば、凡を転じて聖と成る可し。故に三乗有り。既に六道の凡の転ず可き無ければ、何ぞ三乗の聖を成ずること有らんや。故に此の身は三乗を超ゑ六趣を越ゆ。即ち是れ本来一相なり。名づけて一乗と為す。諸仏は本と不生なるを用て身と為す。名づけて法身と為す。既に不生なれば、何ぞ滅有らんや。即ち是れ無生滅の寿なり。既に本と不生なれば、一切の生心動念は畢竟清浄なり。即ち是れ浄土なり。若し一身に達すれば、四果便ち弁ず。

明此身本自不生。即本不凡。本不凡故、本非六道。若是凡、可転凡成聖。故有三乗。既無六道凡可転、何有成三乗聖耶。故此身超三乗越六趣。即是本来一相、名為一乗。諸仏用本不生為身。名為法身。既不生、何有於滅。即是無生滅寿。既本不生、一切生心動念畢竟清浄。即是浄土。若達一身、四果便弁。（五丁左下）

と述べている。自己自身が不生であり、もとより凡夫でないことから、凡を転じて聖となるための三乗の教え、凡夫の

迷いの境界である六道の存立基盤を否定し、自己が本来一相であることを一乗の意味としているのである。次に、諸仏もこの不生を身体としており、これが法身であることを明かしている。さらに、この不生から不滅を導き、不生不滅の仏の寿命を明かし、最後に、すべての心念の生起、動揺を越えた畢竟清浄なあり方を浄土と規定している。このように自己一身の無生に通達することにおいて、四果がすべて現われるとするのである。

（イ）　無生と四因

次に、無生と四因との関係については、やや詳しい説明がなされているので、個別に見ていく。第一に、一乗の因については『大智度論』[12]の引用によって議論を進めている。すなわち、

即ち此の不生にも亦た四因を具す。故に智度論に云く、順忍を乗動と名づけ、無生忍を乗出と為す、と。此の不生に順じて、漸く生見を息む。之れを名づけて動と為す。無生現前して生を出離するを、名づけて乗出と為す。故に無生を了悟するは、即ち一乗の因なり。

即此不生、亦具四因。故智度論云、順忍名乗動、無生忍為乗出。順此不生、漸息生見、名之為動。無生現前出離於生、名為乗出。故了悟無生、即一乗因也。（同前）

と。諸法の無生を悟る無生法忍とその前段階の柔順忍とを乗と関連づける『大智度論』を引用して、無生を悟ることを一乗の因としている。

次に第二に、法身の因については、

故に無生現前するは、是れ内の弘の義なり。防いで生念を起こらざらしむるを内の護法の義と謂ふ。若し行の如くにして説くは是れ外の弘なり。亦た他をして生心動念を防がしむるは是れ外の護なり。此の如き内外の弘と護は是れ法身の因なり。故に無生の法身の果を得るなり。

故無生現前、是内弘義。防令不起生念、謂内護法義。若如行而説、是外弘。亦令他防生心動念是外護。如此内外弘護、是法身因。故得無生法身果也。（同前）

している。

と述べている。無生に基づいて、内の弘法と護法、外の弘法と護法の四種を導き、これらが法身の因であることを明かしている。

次に第三に、長寿の因については、「慈悲是長寿因也」[13]という経文を引用し、無生と大悲の抜苦、大慈の与楽とを関連づけることによって、無生が長寿の因であることを明かしている。すなわち、

無生は長寿の因なりとは、経に云く、慈悲は是れ長寿の因なり、と。世間は但だ物を悲しむのみにして自らは傷つけず。理を以て之れを言へば、先に須く自ら傷つけて始めて物を悲しむ可し。身子の云何んが自ら欺くやと歎息するが如し。自ら欺くとは、諸法は本と不生なれども、我れは身の生、不生有りと謂ふ。已に是れ顛倒なり。復た之れを滅して涅槃に入らしめんと欲するは、倒の中の倒なり。故に生滅有りと謂ふを名づけて自ら欺くと為す。今、生見を起こさざらしむるは是れ大悲の抜苦なり。不生をして現前せしむるを大慈の与楽と謂ふ。自身に於て既に爾れば、化他も亦た然り。此の行を作すは即ち長寿の因なり。

無生長寿因者、経云、慈悲是長寿因也。世間但悲於物、而不自傷。以理言之、先須自傷始可悲物。如身子歎息、云何而自欺。自欺者、諸法本不生、而我謂有身生不生。巳（已に通じる）是顚倒。復欲滅之令入涅槃、倒中之倒。故謂有生滅、名為自欺。今令不起生見、是大悲抜苦。令不生現前、謂大慈与楽。於自身既爾、化他亦然。作此行者、即長寿之因。（五丁左下―六丁右上）

と。身子については、『法華経』譬喩品の身子（舎利弗）の説く偈に「我処於山谷、或在樹林下、若坐若経行、常思惟是事、嗚呼深自責、云何而自欺」（大正蔵九巻・一〇頁下）とあるのが出典である。「云何而自欺」の内容はその後に続く舎利弗の言葉に示されているのであるが、吉蔵はここで『法華経』の文脈を離れて、独自の解釈を加えているのである。いずれにしろここの趣旨は、諸法が不生であることを踏まえ、生見を起こさないことが大悲であり、不生を現前させることが大慈であることを明かしている。

第四に無生が浄土の因であることについては、

次に無生を行ずるは是れ浄土の因なりとは、無生の寿を得、暁夜常に一切の生心を浄むるは、即ち穢土の業を除いて、恒に無生をして現前せしむ。浄土の因を謂ふ。自行既に爾れば、化他も亦た然り。

次行無生是浄土因者、得無生之寿、暁夜常浄一切生心、即除穢土之業、恒令無生現前。謂浄土因。自行既爾、化他（本文の他化を改める）亦然。（六丁右上）

と述べている。

以上が無生と四因との関係を説いたものである。次に、吉蔵は無生と四行、すなわち、仏道を弘むる行、衆生を度す行、邪を降す行、護法の行との関係について述べているが、吉蔵の論理展開上、なぜここに述べる必要があるのか、また、これらの四種の行を一組にする説の典拠などについては、筆者にはよく分からない。

（ウ）　無生と四権

最後に無生と四権との関係については、

次に無生に就いて四権を起こすは、然く生宛然として即ち無生なるを了し、亦た無生宛然として生なるを悟る。故に能く生の用を起こす。故に二乗の生滅の方便有り。所以に昔捺薗に於て、五衆の生滅を説く。法身は無生にして、処として生ぜざること無し。故に王宮に生を示す。即ち身の方便なり。既に無生にして生なれば、即ち無始にして始なり。故に伽耶自り始むること有り。寿の方便を謂ふ。既に無始にして始なれば、亦た穢に非ずして穢なり。土の方便を謂ふ。

次就無生起四権者、然了生宛然即無生。亦悟無生宛然而生。故能起生用。故有二乗生滅方便。所以昔於捺薗、説五衆生滅。法身無生、無処不生。故王宮示生。即身方便。既無生而生、即無始而始。故有始自伽耶。謂寿方便。既無始而始、亦非穢而穢。謂土方便。（同前）

と述べている。無生と生との相即関係を踏まえた生の働きを認め、捺薗（初転法輪の地であるヴァーラーナシーのこと）における五衆（五陰）の生滅の説法を具体例とする、生滅を立場とする二乗という方便が存立することをいう。次に、法

身は無生であるけれども、釈尊が王宮で誕生するという身の方便について説いている。それと同じ論理で、仏寿は無始であるが、伽耶城の近くの菩提樹下で成仏するという、仮の始を示す寿の方便が存立する。最後に、また同じ論理に基づいて、穢土でないのに仮に穢土を示す土の方便を説いている。

前述したように、無生と四実との関係については、とくに項目を立てて論及していないが、四権に相対すれば、四果がそのまま四実にほかならないので、省略されたと考えることができる。吉蔵は以上の論述を踏まえて、最初に紹介した結論、すなわち、無生を信ずることから四果、四因、四権、四実が具足することを示すのである。これがそのまま無生の「大」の解釈なのである。

(2) 無生の「深」

次に、無生の「深」についてはは簡潔に言及されているだけである。すなわち、

無生の深とは、既に本と無生なりと称すれば、則ち生有ること無し。何ぞ不生、亦生不生、是の如きの五句有らんや。故に無生の深なり。

無生之深者、既称本無生、則無有生。何有不生亦生不生如是五句。故無生深矣。(六丁右上―下)

と。ここは文章の省略があって読みにくい。「是の如き五句」は吉蔵の他の著作にも見られる句である。たとえば『法華玄論』巻第四には「如是五句令言窮慮息……」(大正蔵三四巻・三九一頁下)とある。また、『義疏』巻第十には「正法豈是短之与長、常無常、乃至五句可取耶」(六〇二頁下)とある。しかし、その前後の文章を見ても、意味は取りにくい。ここ今、多くの用例を列挙して論証する用意はないが、五句のうちの四句はいわゆる四句分別に相当するものである。ここに適用すれば、生、不生、亦生亦不生、非生非不生が四句である。したがって、この四句について言っても、文章に省略、または脱落があると考えられるのである。普通ならば、四句の否定を言えば良いのであるが、吉蔵の特徴として「五句」という表現が出るのである。問題は、第五の句をどう考えるのか、ということであるが、よく分からない。さ

らに検討を要する。

以上で、無生という概念を用いた『法華経』の深大の説明は終わるのであるが、最後に次の文によって「如是」の解釈を結んでいる。

若し無生観を作さば、十方三世の仏法は並びに是れ身の内なり。此の如くんば、則ち身に於て益有り。如是の一句既に爾れば、歓喜奉行に竟るまで皆な須く観に入るべし。故に下の経に云く、法華は是れ良薬なり。服せば、老病死を須ひざるなり。

若作無生観、十方三世仏法並是身内。如此、則於身有益。如是一句既爾、竟歓喜奉行、皆須入観。故下経云、法華是良薬。服者、不須老病死也。（六丁右下）

と。この結びの文はきわめて重要である。これまで、吉蔵が「如是」の一句を無生という概念を用いて解釈したのを紹介してきた。吉蔵の展開した論理構成を振り返れば、如是を信と規定したうえで、この信は『法華経』の深大であることに対する信であり、さらに自己自身の深大であることに対する信をも包含するものであり、この重大な事実の論拠を無生の概念によって示したのである。それはたんなる字義の解釈ではなく、「如是」にたいして無生を観察する無生観という実践を意味するものであったのである。吉蔵はこの無生観によって、三世十方の仏法が自己自身のうちに具足されるとまで言っているのである。しかも、「如是」ばかりでなく、歓喜奉行まで、ということは、『法華経』の全体について、この無生観を実践するべきことを説いているのである。従来、吉蔵の仏教学の特徴をあまり実践的ではなく、学問仏教に偏したものと見る傾向があったと思う。実際にそのような傾向が見られることは事実であり、同時代の天台大師智顗に比べるとますますその感を深くするが、この無生観による経文の解釈は、経文を自己に引きつけた実践的解釈という点では、智顗の観心釈に対応するものと考えて差し支えないと思う。吉蔵が『統略』においてこれほど詳しく無生による「如是」解釈を展開したのは、『法華経』の実践的な解釈方法の確立を目指したためとも考えられるであろう。いずれにしろ『統略』において特筆すべき思想である。

(二)　その他の五事

「如是」以外の五事についてはきわめて簡潔に触れられている。はじめに「我聞」から住処までについて引用する。すなわち、

陰入に主無きを我と為す。聴受するも情に非ざるを聞と曰ふ。衆生の心行、一に可ふの時を一時と名づく。仏とは、薬を授くるの人なり。住処とは、窮子、薬を服する処なり。即ち是れ子を得るの所なり。王城とは、昔の摩竭提界の寂滅道場にして子を救ふに得ざるの処なり。今、此処に還り、子を救ふに得るなり。昔は根本の一を説く処なり。今は此処に還りて摂末帰本の一を説く。然るに本末は乃ち異なるも、一道は殊ならず。今昔の処異ならざるが如きなり。

陰入無主為我。聴受非情曰聞。衆生心行可一之時、名一時。仏者、授薬之人也。住処者、窮子服薬処。即是得子之所也。王城者、昔摩竭提界寂滅道場救子不得処。今還於此処。救子得也。昔説根本一処。今還於此処、説摂末帰本一。然本末乃異、一道不殊。如今昔処不異也。（同前）

と。『義疏』と比較しながら、少しく考察を加えよう。「我聞」については、『義疏』と重複はしないが、きわめて簡潔である。「一時」については、『義疏』において四点から解釈している中の第三と共通である。[14] 説経因縁分について上に述べたところで、「根縁、時に熟す。即ち一時なり」とあったが、ここと同様、衆生の機根が熟して『法華経』をまさに聞くべき時が到来したことを言っているのである。「仏」と「住処」の解釈では、信解品の長者窮子の譬喩と如来寿量品の良医の譬喩を混合して用いているようである。「王舎城」については、『華厳経』と『法華経』とを説く場所の同一性に基づいて、思想内容の同一性を強調している点が特徴的である。これは『義疏』には見られない。ここでも、救子不得、救子得など長者窮子の譬喩が用いられている。また、根本一、摂末帰本一などは三種法輪説[15]を応用している。

最後に、第六の「与大比丘衆……」については、

与大比丘衆とは、此の経に依るに、前に声聞を列するは其の子に命ずるなり。菩薩を列するは、証明衆を召集するなり。

とある。与大比丘衆者、依此経、前列声聞者、命其子也。列菩薩者、召集証明衆也。（同前）

説経因縁分について上に述べたところで、「所為の人、及び証明の衆なり。故に徒衆有り」とあったが、この証明衆という視点は『義疏』にはなかったものである。『義疏』では同聞衆として声聞、菩薩などを解釈している。ところが、『統略』では引用のとおり、菩薩は証明衆と位置づけられている。このことは、後の菩薩の列座について解釈するところでも、

菩薩を列すとは、上は是れ「而して其の子に命ず」。今は是れ「幷びに親族を会して」、証明を召集するなり。

列菩薩者、上是而命其子。今是幷会親族、召集証明也。（七丁右上）

と述べられている「而命其子」、「幷会親族」は、長者窮子の譬喩に基づく表現である。

『義疏』は同聞衆として、声聞衆、菩薩衆、凡夫衆に分けて詳しく解釈しているが、『統略』では、声聞衆、菩薩衆についてては簡潔に解釈しているが、凡夫衆については項目を立てず、ただ「韋提希」について字義解釈をしているだけである。今、経典に出る声聞、菩薩などの名前、およびそれらのものたちに対する経典の記述についての『統略』の解釈を考察する紙数の余裕がないので、最後に、声聞衆、菩薩衆の位置づけに関する比較的大きな問題について考察する。

まず、声聞衆については、大乗経典において声聞を列する場合を五種類挙げている。これは『義疏』には見られなかったものである。すなわち、

諸の方等経に声聞を列するは、凡そ五意有り。一には密かに教へて迴小入大せしめんと欲す。即ち波若の流なり。二には顕はに教へて迴小入大せしめんと欲す。法華の流を謂ふ。三には小の劣を挙げて、大士の勝を顕はさんと欲す。華厳等の経に、五百座に在るも、有ること盲聾の若しと明かすが如し。四には二乗は将に応に悟入すべきを表はす。五には法界、二乗を隔てざるを顕はさんと欲す。二乗、自ら法界を隔つ。法界、二乗を隔てざるが故に之れ

を列して座に在り。二乗、自ら法界を隔つるが故に有ること盲聾に類す。後の三義は並びに華厳に約す。諸方等経列声聞者、凡有五意。一者欲密教令迴小入大。即波若之流。二欲顕教迴小入大。謂法華之流。三欲挙小之劣、顕大士之勝。如華厳等経明、五百在座有若盲聾。四表二乗将応悟入。五欲顕法界不隔二乗。二乗自隔法界。故列之在座。二乗自隔法界、故有類盲聾。後之三義並約華厳。(同前)

と。第一は、『般若経』において、声聞を密かに教化して小乗から大乗に転換させる場合である。第二は、『法華経』において、声聞を顕わに教化して小乗から大乗に転換させる場合である。これらは迴小入大の菩薩に関する議論である。[16]第三から第五までは『華厳経』がその代表例である。

さらに、吉蔵は、三種法輪のそれぞれにおいて声聞の列し方が異なることを述べている。すなわち、

又た三種法輪、之れを列すること各異なる。根本法輪は、不密不顕と謂ふ。二に支末の教は、密にして顕ならず。三に摂末帰本は、顕にして密ならず。五百座に在るも、既に見聞せざるが故に顕教に非ず。亦た密化に非ず。顕密に非ずと名づく。今、大法を説いて、密かに財を付せんと欲す。密にして顕ならずと謂ふ。此れは之れを列すること、唯だ顕にして密に非ず。

又三種法輪列之各異。根本法輪、謂不密不顕。二支末之教、密而不顕。三摂末帰本、顕而不密。五百在座、既不見聞、故非顕教。亦非密化。名非顕密。今説大法、密欲付財。謂密不顕。此列之、唯顕非密。(六丁右下—左上)

と。これはそれぞれの経典の声聞にたいする教化態度を分類したものである。根本法輪の『華厳経』においては顕化も密化もしないとされ、支末の教である『般若経』においては密化であって顕化でないとされる。密欲付財は長者窮子の譬喩に基づく表現で、『般若経』を指すことは言うまでもない。摂末帰本法輪である『法華経』においては顕化であって密化ではないことが明かされる。

最後に、菩薩衆について解釈するなかで、声聞衆と菩薩衆の対比をしている。[17]結論のみを紹介する。声聞衆は当機衆、能教衆、権行衆、失郷の子と規定され、それに対応して、菩薩衆は発教衆、所教衆、実行衆、不失郷の子と規定されて

いる。当機衆、発教衆は『義疏』においても、智顗の説として引用されている。[18] 能教衆は、『大品般若経』において、声聞の須菩提が仏に命じられて大乗を説いたことに基づいて言われる。権行衆は、衆生を救済するために、衆生に同化した姿をいう。実行衆は「実に大道を行ず」と説明されている。失郷の子は、長者窮子の譬喩に基づく表現である。

以上、『統略』の釈序品を考察してきたが、紙数の関係で、分科と経初の六事についてのみ触れたにとどまった。『義疏』になかった『統略』の新発揮に留意して考察したが、無生観による経文の解釈という吉蔵の一種の経典解釈方法を発見できたことは本稿における一つの収穫であった。

（1） 拙稿「吉蔵撰『法華統略』における経題釈について」（『大倉山論集』二五、一九八九年三月）を参照。

（2） 「叙其疏意、略有六焉。一二本所無、今文方有。如四土之説及七会之文。二全癈旧通、用今新意。如合大車及火宅之譬。三新旧両用、可適時而説。如六序及十方便之例。四昔言隠昧、今則顕明。如釈妙四門索車七意。五大宗乃一、而転勢不同。二本雖明、今須重述。六改旧分章、依分科約。如方便品六双之例也」（続蔵一編四三套一冊一丁右上）を参照。この文にたいする解説は、三桐慈海「法華統略の研究」（『大谷大学研究年報』二七、一九七五年二月）を参照。

（3） 『義疏』の分科については、平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』（一九八五年二月、春秋社）二〇七—二一六頁にも紹介されている。

（4） 「師云、夫適化無方、陶誘非一。考聖心以息病為主、縁教意以開道為宗。若因開以受悟、則聖教為之開。由合而受道、則聖教為之合。如其両暁、並為甘露必也。双迷、倶成毒薬。豈可偏守一途以壅多門者哉。具如法華玄義備斯意矣」（大正蔵四二巻・七頁下）を参照。文中の「法華玄義」は吉蔵の法華疏を指すと思われるが、どの疏かは今すぐには分からない。

（5） この吉蔵の思惟方法については、彼の『法華経』の宗旨観を考察するなかで指摘しておいた。「吉蔵における法華経の宗旨観について」（『仏教学』一二、一九八一年一〇月）を参照。また、末光愛正氏に専論がある。「吉蔵の『唯悟為宗』について」（『駒沢大学仏教学部論集』一五、一九八四年一〇月）を参照。

（6） 平井氏は前掲書、四二頁の注(33)において、三分科経が道安に始まる証拠として『出三蔵記集』巻第十二の「安法師法集旧製三科」（大正蔵五五巻・九二頁中）を挙げているが、筆者には、この文章をそのように解釈できるのかどうか疑問である。平井氏が本論で引用するように、あの博引傍証で鳴る吉蔵が三分科経の創唱者を特定せず、たとえば『勝鬘宝窟』巻上に、ただ「古旧相伝、多開三分。謂序正流通」（大正蔵三七巻・六頁下）とだけ言っているのは、三分科経と道安との結びつきがそれほど自明なことではなかったからではないだろうか。むしろ、これも平井氏が引用する智顗に仮託された『仁王般若経疏』

巻第一に「然諸仏説経本無章段。始自道安法師、分経以為三段。第一序説。第二正説。第三流通説」(大正蔵三三巻・三一五頁下)などとあるようなことから、三分科経と道安との結びつきの伝承が生まれたのではないだろうか。道安自身の現存する著作に三分科経の事実のないことも、このことを想像させるものがある。

(7) 村中祐生氏に、吉蔵の六事解釈を考察した論文がある。ただし、『統略』は資料として用いられていない。「嘉祥大師の諸経疏について――天台大師との関連において」(『大正大学研究紀要』五八、一九七三年三月。また、『天台観門の基調』に所収、一九八六年九月、山喜房仏書林)を参照。

(8) 『大智度論』巻第一、「仏法大海信為能入、智為能度。如是義者、即是信。若人心中有信清浄、是人能入仏法。若無信、是人不能入仏法。不信者、言是事不如是。是不信相。信者、言是事如是」(大正蔵二五巻・六三頁上)を参照。吉蔵も『義疏』においてこの文を引用している(四五四頁下参照)。

(9) 「初分経正明果妙、略有四種。一所乗法妙。二能乗人妙。三寿命妙。四国土妙」(二丁右下)、「理更無二。約運用自在、故名為乗。至人以此為身、秤為法身。無始終義、目之為寿。聖所栖託、称之為土」(二丁左下)を参照。

(10) 『統略』の経題釈における「一切教皆是法華也」(三丁左上)、「若爾、則法華網羅衆教、衆教皆以法華為宗」(三丁左下)、「法華摂華厳等一切大乗。深大之言、其事弥顕也」(四丁右上)などを参照。

(11) 経題釈においても「此経近摂能仁一化、遠該十方仏法矣」(一丁左下)とある。

(12) 『大智度論』巻第五十三、「動者、柔順忍。出者、無生法忍」(大正蔵二五巻・四四〇頁下)を参照。これは『大品般若経』巻第七、無生品の「於世間中能動能出。是故名出世間檀那波羅蜜」(大正蔵八巻・二七二頁中)にたいする注であるが、乗動、乗出ということは言われていない。ただし、吉蔵は『法華玄論』巻第四においても「問大品云、是乗能動能出、是何位耶。答論云、動是順忍。出為無生忍」(大正蔵三四巻・三九二頁上)と述べて、乗の動出について議論している。

(13) この経文はおそらく『南本涅槃経』巻第三、長寿品、「菩薩亦爾。欲得長寿、応当護念一切衆生同於子想、生大慈大悲大喜大捨、授不殺戒、教修善法。……」(大正蔵一二巻・六二〇頁中)の大意であろう。

(14) 「三者衆生心行可一之時。即是一乗機発、説一乗教時。故云一時。」(四五五頁中)を参照。

(15) 拙稿「吉蔵の三種法輪説について」(『日本仏教文化研究論集』二、四天王寺国際仏教大学・総本山四天王寺発行、一九八三年四月)を参照。

(16) 拙稿「吉蔵における二種菩薩論――直往菩薩と迴小入大菩薩」(『印仏研』三一―一、一九八二年一二月)を参照。

(17) 「又上是当機衆。三周説法、正為声聞。故云為声聞説法華也。今是発教衆。如弥勒之問文殊之答発起仏教也。又約昔言之。

上是能教衆。今是所教衆。如命説大乗教於弥勒。又上権行衆。以我同物、欲引物同我。今是実行衆。実行大道、欲引小帰大。又上是失郷之子。今是不失郷子。不失郷子前已得悟。失郷之子今方改迷」（七丁右上）を参照。

（18）「顗禅師云、一影響衆。謂在座默然。二発教衆。謂発起仏教。如身子之与弥勒。三当機衆。正稟教領悟。四結縁衆。聞即未解。但結遠因縁」（大正蔵三四巻・四六六頁下）を参照。ただし、『統略』では菩薩を発教衆としているのであるから、身子（舎利弗）を弥勒と並んで発教衆の例とする考えとは異なる。『法華文句』巻第二下には「発起衆、当機衆、影響衆、結縁衆」（同前・二六頁下）とある。

吉蔵教学と『法華論』

奥野　光賢

一　問題の所在

嘉祥大師吉蔵（五四九―六二三）が、その生涯を通じて法華研究に心血を注いだことはいまさら多言を要すまい。吉蔵は古来、光宅寺法雲（四六七―五二九）・天台大師智顗（五三八―五九七）・慈恩大師基（六三二―六八二）とともに中国仏教における四大法華註釈家と並び称されている。[1]

吉蔵は、五部三二巻の法華関係註疏を著わしているが、[2]これらの註疏に対しては、従来、諸学者によってさまざまな方面から研究が進められ、数多くの研究成果が提出されるにいたっている。[3]そして、吉蔵の法華関係註疏撰述の最大の目的が、吉蔵自らが「光宅法華当時独歩」[4]と嘆じた光宅寺法雲の『法華義記』八巻の法華解釈を凌駕する点にあったことも、衆目の一致して認めるところである。

また、これもよく指摘されるところであるが、吉蔵の法華解釈における主眼の一つは、法雲に代表される前代の法華

解釈が、従浅至深の原理によって体系化された慧観（生卒年不詳）等の南北朝時代の五時教判に拠って、『涅槃経』は仏身の常住と仏性を明かしているが、『法華経』にはいまだそれらが説かれていないので、『法華経』は『涅槃経』に比較して価値的に劣るものであるとした点に強い不満を示し、『法華経』にも『涅槃経』同様、仏身の常住と仏性が説かれていることを強く主張する点にあった。

吉蔵がそのように主張・論証する際、重要な指針として依拠したものの一つに、天親（世親）造[5]『妙法蓮華経憂波提舎』[6]（大正蔵二六巻、No.一五一九、以下『法華論』と略す）があったことは、つとに横超慧日博士によって指摘されているが[7]、筆者もかつて特に吉蔵がその著書中でしばしば「法華論の七処には仏性を明かしている」と主張する一文に着目し、その七処の特定を試みるとともに吉蔵の法華解釈の一端を考察したことがある[8]。しかし、前稿では主として七処の特定に意を用いたため、吉蔵における『法華論』の依用をめぐる全般的な問題については、必ずしも十分には論述できなかった。しかもその後、吉蔵の『法華論』依用の評価に関しては、袴谷憲昭氏によって鋭い問題提起がなされるにいたっている[9]。本稿ではかかる点も考慮しながら、筆者なりに改めて「吉蔵教学と『法華論』」について考えてみようとするものである。

二　吉蔵・法華註疏における『法華論』の引用状況

吉蔵が『法華論』に対して並々ならぬ関心を寄せたことは、彼自らがその註釈書である『法華論疏』を著わしていることからすでに十分窺われるのであるが、吉蔵の『法華論』依用の状況をさぐる一つの手掛りとして、まず手始めに彼の法華註疏における同論の引用状況（回数）を見ておきたいと思う。吉蔵の法華註疏の引用経論については、すでに平井俊榮博士に『法華玄論』の引用文献・引用回数の詳細な整理があり[10]、また『法華義疏』についてもその国訳を担当された横超慧日博士による綿密な註記があるので[11]、これらを参考にしながら、いま『法華論』に限って、その引用回数を吉蔵の法華註疏すべてについて示してみると、次の如くである。

法華義疏　一〇四回
法華遊意　一二回
法華統略　九回
（この引用回数は、平井博士のご成果に拠った『玄論』以外は書名または天親の名をあげての引用だけを数えたものであり、いわゆる援用句は含まれていない）

ここで小編の『遊意』はいましばらく措くとして、これから明らかなように少なくとも引用回数だけをみると、『法華論』の引用は初期の註疏である『玄論』『義疏』に集中し、これらでは他の論書と比較しても極めて高い頻度で引用がなされている。[12] しかし、その一方、後期の著作とされる『統略』ではあまり引用されていない点が注意されよう。この間の事情が何に起因するものなのか、個々の註疏それぞれの特色を全体的に把握していない現在、その理由を詳らかにしえないのは遺憾であるが、この点は今後『法華論』引用箇所の個々の内容分析とともに、『玄論』『義疏』と『統略』との撰述上の性格を考える際の一つの検討課題になるかと思う。

それはともかく、従来、『法華論』は『法華経』の特色を二乗作仏に見出し、そこから三乗の法身平等を主張し、それを一乗の体とみなす点に特質があるといわれ、[13] この法身の三乗平等という『法華論』の普遍思想に拠って、吉蔵は法華の解釈に仏性義や法身常住の説を導入したといわれている。[14] そこで吉蔵が法華註疏以外で、上記の仏性義や一乗といった問題を中心的に論じた『勝鬘宝窟』における『法華論』の引用を見てみると、その引用は三二回にも上り、[15] やはりその引用は他の論書と比較して格段と高い割合になっていることがわかる。ただ、こうした引用調査の際よく指摘されるように、必ずしも引用のすべてが重視されていたり、肯定的に扱われているとは限らないから、[16] 引用箇所それぞれについての内容分析をともなわない、かかる概括的な引用回数だけの提示は、ある意味では無意味ともいえるのかもしれないが、その著作にあたえた経典なり論書のある程度の影響関係を推知する一つの目安とはなりうるであろう。

ところで、前に述べたように『法華論』は吉蔵にとって『法華経』も『涅槃経』同様、仏身の常住と仏性を明かして

いることを論証する際のキー・ノートとなったものであるが、彼が『法華論』を引用する際、しばしば「晩見の法華論」[17]と称することはよく知られた事実である。この呼称からも推察されるように、おそらく南地にあっては同論の発見と依用は吉蔵をもって嚆矢とするのであるが、今回、筆者が引用を調べてみた範囲で実際にこの呼称が用いられていたのは、最初の法華註疏である『法華玄論』だけであって、他の註疏ではまったくこれを検出することができなかった。[18]数多くの引用が認められた『義疏』や『宝窟』において一度もこの呼称が用いられていなかったことを考えると、おそらくは吉蔵の全著作に照らしても『玄論』のみに限られる特殊な呼称といえるのかもしれない。もっとも、「晩見」とは最近になって見たというほどの意味であろうから、この呼称が最初の法華註疏である『玄論』のみに限られたとしても別に不思議なことではなくて、むしろ当然といえば当然といえるのかもしれないが、いまはこの「晩見の法華論」という呼称が、吉蔵の『法華論』引用の際の特徴的な呼称として広く知られているという事実に鑑み、あえて蛇足を加えた次第である。ともかく、もしこの「晩見の法華論」という呼称が『玄論』のみに限られるものとするならば、吉蔵は「晩見の法華論」と称することによって、最初の法華註疏を著わそうとするまさにその直前になって『法華論』の存在を発見し、披見することができたという喜びを率直に告白するとともに、同論に拠ったことをいうことによって、自説に正統性を付与せんとしたものと思われる。このように見てくると、よく論及される一文であるが、彼が『玄論』巻第二で『法華論』を見ることができた喜びを「余見此文悲喜交至也」(大正蔵三四巻・三七七頁下)と多大の感慨を込めて吐露しているのは、単なる誇張や修飾といったものではなくて、彼の偽らざる心情の告白であったと見て然るべきであろう。

三　吉蔵における『法華論』の依用

前節では、吉蔵が『法華論』を発見したのは、まさに最初の法華註疏である『法華玄論』を著わす直前であって、特に同論では「晩見の法華論」と称することによって、『法華論』を披見することができた喜びを率直に告白するとともに、

かかる呼称を強調的に用いることによって、自説を権威づけようと意図した吉蔵の姿勢といったものを想定してみた。そこで本節では、彼の法華解釈の出発点となった『法華玄論』を中心に具体的な文脈に即して、吉蔵における『法華論』の位置および依用の状を見ていくこととしたい。

周知のように『玄論』は、①弘経方法②大意（序説経意）③釈名④立名⑤決疑⑥随文釈疑の六重によって構成されているが、このうち第一の弘経方法はさらに七意をもって組織立てられている。この七意中の第六は、『法華経』の講経の歴史を明かし、従来の法華研究の得失を批評した「講経の縁起」と題する一節であるが、ここで吉蔵は従来の法華研究の得失を批評する基準として五点の項目をあげ[19]、これに論評を加えている。そして、その第一として、彼は次のようにいっている。

序其評意略有五焉。一依大乗論、以通方等。蓋是釈経之弘軌、通教之本宗也。大乗論者凡有二種。一通解大乗。謂中百十二門地持摂大乗論等。二別釈一部。謂大智度論地論金剛波若論法華論等。具解通別二論者、始鑒大乗旨趣、可講大乗経也。（以下略）（大正蔵三四巻・三六四頁上）

すなわち、ここで吉蔵は大乗論によって方等（経）を通ずること、これが釈経の弘軌であり通教の本宗であると述べ、さらに大乗論には通じて大乗を解釈した「通論」と一部の経典を解釈した「別論」とがあり、具さに通・別二論が理解できて始めて大乗を講ずることができるのだといっている。ここで『法華論』は『大智度論』等とともに「別論」に配当されているのであるが、諸論に対する扱いに差異は認められず、したがってある特定の論だけが格別に高い地位をあたえられているという事実も認められない。因みに同様の記述は『三論玄義』にも見られるから[20]、このような諸論に対する吉蔵の姿勢は終始一貫したものであったということができるかと思う。この点は、吉蔵が『法華論』を自らの法華解釈のキー・ノートとして用いたからといって、必ずしも特に同論だけに格別な地位をあたえた事実もないという意味で注意しておく必要があろう。続いて吉蔵は、第二の項目として、次のように述べている。

妙法蓮華経者、蓋是群聖喉衿、方等之秘奥。其文巧妙、其義深遠。考経推論、可謂教円理満、究竟無余之説。自古

爰今、受持読誦者則尤累滅於内、嘉瑞陳於外者不可称言也。而人秉五時之規矩、格無方之聖化、妄謂此経、猶為半字。明因未円、弁果不足。五時既爾、四宗亦然。廃五四之妄談、明究竟之円旨、進有称歎之福、退無誹謗之罪。評得失之二也。（同前、三六四頁中）

要するにこれは、当時流行していた江南の五時教判や河北の四宗判によって、『法華経』を解釈する不当を述べたものであるが、諸学者が一致して指摘しているように、ある意味ではこの従来の教判仏教の否定ということが吉蔵の全生涯をかけての課題でもあった。(21) いうまでもなく、この点は吉蔵にとって、法華註疏撰述の最大の目的ともなったのである。すなわち、本稿の冒頭でも述べたように、吉蔵は『涅槃経』を最高に位置づける五時教判に拠って『法華経』を解釈することに強い不満を示し、これを批判・超克することによって自らの法華経観を確立することを目指したのであった。ところで、この吉蔵における五時教判の批判に関して、「吉蔵における法華経と諸大乗経典との比較」を詳細に検討された菅野博史氏は、「五時教判の詳細で具体的な批判は、法華経と諸大乗経典とを比較するなかでなされる。つまり、直接五時教判の名を出さない場合でも、法華経と諸大乗経典との比較は、必然的に五時教判の批判を構成することになるからである」(22) と述べておられるが、まさに傾聴すべきご意見であるといえよう。

では、吉蔵の終生の課題であった五時教判否定に『法華論』はどのように関わったのであろうか。次にこの点を見てみよう。実は吉蔵の五時教判否定とそれに関連する「法華常住説」に関する文脈は、すでに十分論究され尽くしている感もあるのだが、いまは『法華論』との関わりから、『法華論疏』を中心に関連する記事を示しておきたいと思う。まず、『論疏』巻上冒頭において、吉蔵は『法華論』が長い間、世間に流布しなかった理由を述べて、次のようにいっている。

斯論訳之甚久。而不盛伝於世者良有二焉。一文旨簡略前後似乱。僉尋之不見首尾故也。二昔北土江南多以五時四宗以通斯教。並与論違。講匠守於旧執背聖信凡。故不伝於世也。（大正蔵四〇巻・七八五頁上―中）

すなわち、ここで吉蔵は『法華論』が世間に伝わらなかった理由として二つの点を指摘しているのであるが、その理由の一つに、従来の法華の註釈家たちは河北の四宗判・江南の五時教判という旧執を墨守し、聖に背き凡を信じて経を

解釈したという点をあげている。しかし、この記述を注意深く読むと、これは法雲に代表される前代の法華註釈家たちが経の解釈を誤ったのは、ひとえに『法華論』を披見することがなかったためであると主張していることに他ならない。すなわち、この記述から、前代の学説を批判しそれを超克することによって、自らの法華経観を確立しようとした吉蔵にとって、『法華論』がすこぶる重要な役割を果たしたということがすでに十二分に窺われるのである。

さらに、五時四宗判批判に関して、『論疏』巻下では、『論』の「善巧方便顕多数故。過上数量不可数知」[23]（大正蔵二六巻・九頁下）を註釈して、次のようにいっている。

能作如此多数過上数量不可得知。以顕寿以数不可知故。所以為常。昔僧叡法師対羅什翻法華云、多宝照其不滅寿量定其非数。爾時論猶未来。而言之与意倶与論合。什公烢舌不爛[24]。可謂翻之与釈得経旨也。問、何故如来常命不可尽。答、凡有五義。一為満本願故。仏命若無常不得常度於物。即本願不満。以仏常住故常度衆生得満本願也。二者破小乗人執。仏無常灰身滅智不復度物。即成負誓之仏。三者示有因果義。初発心時願成仏道普度一切。初発心願此即是因今得常住普度一切。名之為果。故因果義成。若如小乗仏者即是有因無果。初心願度為因。得仏欲入涅槃[25]便是無果。然既無果因亦不成。四者仏若無常即与二乗涅槃倶尽。二乗之流便不捨小求大。欣果行因。今欲令一切衆生欣果行因捨小求大。故弁仏常命也。又昔北土江南五宗四時、正用復倍上数之言、証法華猶是無常之仏。今論正用此句、顕仏是常。故知凡夫講人多有愚癡謗罪。経無論者難可釈成。（同前、八二一頁下—八二二頁上）

これは、吉蔵が法雲の仏身無常説を批判する際、しばしば問題にしている、経の「復倍上数」（大正蔵九巻・四二頁下）の解釈をめぐる部分の記述であるが、吉蔵はまず、如来の寿命が数をもって知ることのできないものであるから、如来の寿命は常住であると明確に規定する。ついで僧叡（生卒年不詳）の「法華経後序」[26]を引いて、（僧叡が「後序」を著わした時には）いまだ『法華論』は伝わっていなかったが、「後序」の言葉とその意味はともに『法華論』の趣旨と符合しているといって、僧叡の「後序」の解釈を高く評価している。

ところで、この僧叡の「後序」に対して、吉蔵はすでに『法華玄論』巻第二において、次のような論評を加えている。

次引関河旧説以証常無常義。昔竺法護翻旧法華。猶未見判其宗旨。自羅什所訳新本、長安僧叡法師親対翻之。其法華序云、以寿無量、永劫未足以明其久。分身無数、万形不足以異其体。然則寿量定其非数。分身明其不実。普賢顕其無来、多宝証其不滅。評曰、叡公親承羅什、製斯序者、即明常其明証。蓋是法華宗本、不得不依之矣。（大正蔵三四巻・三七六頁下）

これは、吉蔵が仏身の常住を主張するために、「妙法」の義を十対にわたって解釈して見せたあと、さらに「別論寿量」といって、六つの論拠を示して仏身の常住を主張する中の第四「次引関河旧説以証常無常義」の冒頭の部分であるが、ここで吉蔵は僧叡は『法華経』の翻訳者である鳩摩羅什（三五〇―四〇九？）に親しく教えを承けて「後序」を製したのであるから、「後序」の文自体が『法華経』が仏身の常住を明かしていることの明証であり、「後序」は法華の宗本であるからそれに拠らないわけにはいかないと主張している。つまり、その趣旨は『論疏』のそれとまったく同じであることがわかる。ただ、『論疏』では僧叡は『法華論』を披見することはなかったが、その解釈は『論』と完全に符合するものであったということを強調していた。

それはともかく、ここで再び前の『論疏』の記事に戻ると、吉蔵はどうして如来の常命は尽くすべきではないのかという問いに五義[27]をもって答えているが、その結論として、その昔、北土・江南の五時四宗の教判（に拠った註釈家たち）は、まさしくこの「復倍上数」という言葉を用いて『法華経』はなお無常の仏であることを証明したが、『法華論』は同じこの句を用いて仏身が常住であることを明らかにしているといい、さらに語を継いで法雲に代表される前代の法華註釈家たちには（この『法華論』を披見することがなかったがゆえに）愚癡の謗罪があり、もし自分もこの『法華論』がなかったならば正しく釈成することはできなかったと述懐している。この記述からも改めて、法雲に代表される前代の釈義を批判することによって、自らの法華経観を確立しようとした吉蔵にとって、仏身の常住を主張する『法華論』はまさに垂涎の書だったことが理解されるのである。

では、吉蔵が『法華経』にも仏身の常住と仏性が説かれていることを論証する際、依拠したものは、『法華論』だけ

であったかといえば、そうではない。例えば、前述した『法華玄論』巻第二などでは、さまざまな論拠をあげてこれを論証しているのであるが、いま『法華論』が天親の著作であるということに絡めて、その一例だけを示してみよう。

又天親釈金剛般若已明仏性。況法華而不説。又成道五年説如来蔵経明有仏性。況法華未明。若言此非次第教故不応引之、可言金剛般若復是無方説耶。若言天親等不足信者、五時是慧観所製、四宗是光統著述。何由則受。逆聖順凡。良所未喩。（大正蔵三四・巻三七四頁下）

すなわち、ここで吉蔵は、『金剛般若経』を註釈した天親の『金剛般若経論』がすでに仏性を明かしているので、当然、『金剛般若経』も仏性を明かしているはずであるといって、これを論拠としているが、これは五時教判を逆手にとって、『法華経』以前に説かれた『金剛般若経』にすでに仏性が説かれている以上、『法華経』に仏性が説かれていないはずはないという論法である。記述後半では天親等の説を信じないで、慧観の五時教判や光統律師慧光（四六八—五三七）の四宗判に拠ることの非を強調している。この記述は、前に見た『法華論疏』巻上冒頭のそれとも少なからず一致していることが知られよう。

このように、吉蔵は必ずしも『法華論』だけに拠って、『法華経』にも仏身の常住と仏性が説かれているということを主張したのではなかった。それゆえ、前にも注意しておいたように、吉蔵においては、『法華論』を非常に重要視しつつも、諸論の中で特に『法華論』だけに格別な地位をあたえたという事実もまったく認められないのである。このような彼の姿勢の背景には、「諸大乗経顕道無異」を標榜して諸大乗経典を等価値に扱う、吉蔵独自の経典観(28)が少なからず影響していたことは当然予測されるところであるが、これに関して『法華玄論』巻第四には、次のような興味深い問答がある。

問諸大乗経所明及中百大乗論等所弁此可信受。如唯識摂大乗及法華論等必可信耶。答此論同是婆藪所造。付法蔵中天親有其人。是故可信。又観其義意与大乗経論語言雖異而意不相違。是故可信也。

問三論学者恒弾破有所得義。云何今並用衆家異説耶。答輿皇大師製釈論序云、領括群妙申衆家之美、使異執氷銷同

帰一致。以此旨詳之、無執不破、無義不摂。巧用無非甘露、拙服皆成毒薬。若専守破斥之言、斯人未体三論意也。

（大正蔵三四巻・三九一頁中）

すなわち、ここで吉蔵は、諸大乗経典や『中論』『百論』等に弁じているところは、これを信受すべきであるが、『唯識論』『摂大乗論』『法華論』なども必ず信ずべきであるかとの問いに対して、これらはいずれも婆藪（天親）の所造であり、天親の名は『付法蔵因縁伝』[29]の中にも見えるので信ずべきであると答え、さらにその理由として、これらの論の義意を調べてみると、それらは言葉こそ異なっているが、その意味は大乗の経典や『中論』『百論』等と異なることはない（から信じるべきである）といっているのである。『付法蔵因縁伝』の中にその名が見えるから信ずべきであるというのは、論理的な回答というよりはむしろ、師資相承を強調する吉蔵らしい答えともいえるが、ともかくここに明らかに吉蔵が、経典の場合と同じように諸論についても価値的な優劣を排していたことが推知されるのである。続いて吉蔵は、三論の学者は、恒に有所得の義を破斥しているが、どうしていま衆家の異説を用いるのかという問いに対して、師である興皇寺法朗（五〇七―五八一）の言葉を引いてこれに答えているが、この「巧用無非甘露、拙服皆成毒薬」という一文は吉蔵の教義の特徴をよく伝えたものと指摘されている。[30]

それはともかく、すでに見たように五時教判に拠った、前代の法華註釈家たちが経の「復倍上数」の解釈を誤ったのは、ひとえに彼らが『法華論』を披見することがなかったからであり、自分も『論』がなかったならば正しく経意を釈成することができなかったという『法華論疏』における吉蔵の述懐や、彼の『法華論』依用に関して論及される場合、必ずといっていいほど言及される、前にも触れた『法華玄論』巻第二の「余見此文悲喜交至也」（大正蔵三四巻・三七七頁下）という多大の感慨を込めた有名な一文が、同論に拠って「復倍上数」の解釈をなし終えたあとに述べられたものであったことを思うと、吉蔵はさまざまな論拠をあげて仏身の常住と仏性を主張したとはいっても、彼の法華解釈に決定的な自信をあたえたのは、やはり『法華論』であったことはもはや疑いようのない事実として銘記されて然るべきであろう。やや冗漫になった嫌いもあるが、本節ではいま一度この点を確認・強調して次節に移りたいと思う。

四　吉蔵の法華解釈と『法華論』依用の問題点と今後の課題

前節までの考察によって、吉蔵が『法華経』にも仏身の常住や仏性が説かれているということを論証する際、最大の論拠としたものが『法華論』であったことは十分に理解されたことと思う。

ところで、最近、袴谷憲昭氏は、このように『法華論』を依用して『法華経』に「仏性」が説かれているとした吉蔵の法華解釈は、経本来の立場から著しく逸脱しているばかりか、その後、現代にいたるまでの『法華経』解釈をも歪曲させる遠因になったとして、吉蔵の解釈を厳しく批判しておられる。(31) そこで本節では、かかる袴谷氏の鋭いご指摘を受けて、吉蔵の法華解釈を改めて検討するとともに、彼の『法華論』依用に関わる問題点と今後の課題について、少しく論述を進めることとしたい。

さて、『法華経』本文そのものに「仏性」という言葉がないということは、実は他ならぬ吉蔵自身が承知していたことでもあった。では、なぜ吉蔵は『法華経』に「仏性」が説かれていると主張するにいたったのであろうか。その間の事情について、吉蔵は『法華玄論』巻第三において、次のようにいっている。

法華無仏性文、而天親釈法華論有七処明仏性。故知一乗是仏性異名。謂論主知名雖異而体是同、故就法華中明有仏性義。浅識之流、迷名喪実、聞名異故謂実亦異。便言一乗非是仏性。（大正蔵三四巻・三八八頁下）

すなわち、ここで吉蔵はまず、確かに『法華経』には（「一乗」という名があるだけで）「仏性」という名は見えないことを認めている。しかし、経を註釈した天親の『法華論』にはその七箇所において仏性を明かしていると主張し、(32) これは天親が『法華経』に説く「一乗」と「仏性」は名は異なるが体は同じであるとした何よりの証拠で、これによって『法華経』に説く「一乗」と「仏性」は同義であることが知られるといっている。だから、『法華経』にも「仏性」が説かれていることは明らかであると結論するのである。それを浅識の流（法雲等）は、経に「一乗」という言葉はあっても、「仏性」という言葉がないという名目上の問題にとらわれて、これに迷ってしまい、「一乗」と「仏性」は異ならないと

いう本質を見失っているると、吉蔵は厳しく批判するのである。つまり、これは経文それ自体には「仏性」という言葉はないが、経の奥深いところでは確かに「仏性」を説いているという主張、すなわち経を註釈した『法華論』に「仏性」が明かされている以上、原理として経自体にも「仏性」が説かれていなければならないという主張である。これは前に見た『金剛般若経』に「仏性」が説かれていることを論証する際、天親の『金剛般若経論』に拠った手法と軌を同じくするものである。ただ、これらは経文に拠っての直接的な論証でないことは、ここで注意しておく必要があるかもしれない。ところで、前に吉蔵が『玄論』巻第一「講経の縁起」において、従来の法華研究の得失を批評する基準として五点の項目をあげていることを見たが、上記の主張はその項目の中の、次のような第五の項目に裏づけられたものであったことがわかる。

書云、華言不信、信言不華。経云、深悟者愛義、浅識者好文。如見後章弁果謂初段明因、欲因果相対。又文始現六瑞於此土、亦現六瑞於他方。欲以二六文成双。斯皆巧言在余、而義勢不足。文具詳之。今観龍樹之釈大品天親之解華厳、唯使文顕理彰、竟無斯意。故聖軌須依、凡模宜棄。評得失之五也。（大正蔵三四巻・三六四頁下）

すなわち、従来の解釈は巧言に走り過ぎて、義勢において足りない点があったとして、吉蔵自身は文よりも義を重んずることを主張している。この項目に関して、伊藤隆寿氏は冒頭に「経云」[33]として引かれる「深悟の者は義を愛し、浅識の者は文を好む」の一文に、吉蔵の特徴的な体質を見出しておられるが[34]、まさにこの従来の得失を批評した第五の項目は、『法華論』に拠って『法華経』に「仏性」を読み込んでいこうとする吉蔵の姿勢そのものであったということができよう。

ところで、『法華経』に「仏性」が説かれていることを主張したのは、実は吉蔵だけに限ったことではない。つとに横超博士が指摘されておられるように[35]、吉蔵と同様、前代の法華学の権威、光宅寺法雲の釈義を批判・超克することによって自宗の宗義を確立しようとした天台宗の場合も事情は同じなのである。例えば、『法華玄義』巻第五下には、次のような記述がある。

而人云、此乃涅槃一乗是仏性、法華一乗非仏性。若言法華不明仏性者、涅槃不応遙指云八千声聞、於法華中得受記別、如秋収冬蔵、見如来性更無所作。而人云、涅槃有遙指之文、此中無仏性之語。今拠此文、種種性相義而我皆已見。既言種種、何独簡於仏性耶。又世間相常住、於道場知已導師方便説。豈非仏性之文耶。論云仏性水、常不軽知衆生有仏性。（大正蔵三三巻・七四六頁上）

すなわち、この『玄義』の記述は、『法華経』にも「仏性」が説かれていることを強調しているのであるが、ここで注目されるのはその論拠として、『法華論』から二文を引証してこれにあてていることである。これらの文は吉蔵においても特に七処中の文として指摘されているものであった。[36] また、記述前半に見られる『涅槃経』[37]からの引用も、吉蔵が比較的よく用いるものであり、その引用の趣旨もこの場合のそれと完全に一致している。[38] わずか一例だけをもって、吉蔵とこの『玄義』に見られる論証傾向を比較することは非常に危険なことではあるが、[39] 少なくともこの例においては両者が共通した論拠を用いているという意味において、その共通性を指摘することはできるかと思う。もちろん、だからといって、このことから性急に両者の全面的な論証傾向や『法華論』の依用の仕方までに事を敷衍しようというつもりはない。しかし、何よりも重要なことは、たとえわずか一例であっても、『玄義』も『法華経』に「仏性」が説かれていることを論証する際、『法華論』を論拠としていたという事実である。すなわち、『玄義』も吉蔵も多かれ少なかれ『法華論』を論拠として、『法華経』に「仏性」が説かれていることを主張した点には変わりがないのである。ところで、吉蔵が『法華経』にも「仏性」が説かれているということを積極的に読み込んでいった背景には、「深悟の者は義を愛し、浅識の者は文を好む」という彼の体質があったことは前に指摘したが、智顗説とされる『法華文句』巻第九下にも、同様の趣旨の「明者は其の理を貴び、暗者は其の文を守る」[40]（大正蔵三四巻・一二七頁下）という言葉が認められる。『文句』のこの言葉と先の吉蔵のそれには、いかほどの隔たりがあるといえようか。筆者には寸分の違いもないように思われる。もっとも、智顗説とされる現行の天台の著作の多くが、後世、弟子の章安灌頂（五六一—六三二）によって大幅な修治を施されたものであることは、今日ではほぼ承認されているところであり、とりわけ、前に見た『玄義』や

『文句』は、吉蔵の『法華玄論』をはじめとする法華疏を参照し、これに全面的に依拠して書かれたものであることが、平井俊栄博士によって文献学的に厳密に論証されるにいたっている。(41) したがって、現行本のどこまでを智顗本来の教説とみるか、すなわち智顗と灌頂の思想の区別、ないし吉蔵思想の影響の範囲の確定といった文献操作を経ないまま、吉蔵と智顗を並列して論じることは慎まなくてはならないことも事実なのである。

しかし、それはともかく、以上、文字通りわずかの例を管見しただけではあるが、吉蔵と智顗説とされる現行の天台の著作においては、こと『法華経』に「仏性」を読み込んだという事実およびその背景には、ある種の共通性が指摘できることもまた事実であろう。いま、それが何に起因するものかそれを厳密に論証する用意はないが、吉蔵の法華註疏も天台のそれも、前代の法華学の権威光宅寺法雲の法華解釈を批判・超克することに、その撰述の意図があったことは明らかであるから、いまだ『法華経』には「仏性」が説かれていないとする法雲を厳しく批判するために、積極的に『法華経』に「仏性」を読み込んでいったことだけは疑いのないところである。(42)

では、『法華経』に「仏性」を読み込んだ吉蔵や智顗(?)と「仏性」を認めなかった法雲の解釈では、いったいどちらの解釈が経の原意に即したものであったということができるのであろうか。次にはこの点が当然検討されなければなるまい。そして、このことを検討することは、前の袴谷氏の鋭いご指摘の意味をも併せて考えることになると思われる。

さて、ここで筆者に真先に想起されるのは、田村芳朗博士の「法雲の『法華義記』の研究」(43) という論文なのであるが、博士はすでに約二〇年ほど前に、法雲の『法華経』の久遠仏についての見解をまとめて、次のように述べておられる。

(前略)法雲の見解を敷衍すれば、法華経には時空超越の真の永遠は説き明かされていない、つまりは仏無常であり、時空の突破・超越のところに生まれてくる仏性の観念も存在しないということになろう。

智顗や吉蔵は、これにたいして強く反論したわけであるが、法華経をことばどおりに読めば、法雲の見解は正しいといわねばならない。原典を通して見ても、そうである。(一一八頁、傍線は筆者=奥野)

このほか、博士はその随所において、『法華経』そのものの解釈としては、法雲の解釈の方が智顗や吉蔵に比べて、経の原意に即したものであったことを強調しておられるのだが、確かにいま、あらゆる通念を離れて虚心に『法華経』の原文を読んでみると、博士のご指摘はある種の説得性をもって筆者の胸に迫ってくる。本稿でも、しばしば述べてきたように、智顗（?-）や吉蔵は法雲の『法華義記』の学説を踏襲しながらも、それを批判・超克することによって、自らの法華経観を確立しようと努めたのであるが、智顗や吉蔵があまりに痛烈に法雲を批判したせいか、それ以後、彼の学説はあまり顧みられなくなってしまい、今日では『法華経』に「仏性」が説かれていることを読み込んだ智顗や吉蔵の解釈の方がその主流として定着するにいたっている。筆者もまた、これまでそれが『法華経』の正統的な解釈であると信じて疑わず、無批判にこれを受容してきた。通念に馴れ親しんだ筆者などには、『法華経』に「仏性」的要素がまったくないのか、いまだ疑問も少なくないのであるが、おそらくは、このような法華解釈のあり方を、田村博士とはまったく別の視点から鋭く突いたのが、前記、袴谷氏の鋭い批判であったのだと思う。かかる袴谷氏の批判の根底には、氏による一連の本覚思想批判(44)や松本史朗氏による如来蔵思想批判(45)があることは疑いのないところであるが、松本氏は本稿の課題ともなっている『法華論』について、その思想的立場は唯識派の三乗各別説から逸脱するものではなかったと指摘され(46)、またいわゆる如来蔵思想とは差別思想であり、この思想は五姓（三乗）各別思想となんら矛盾するものではないとして、これを仏教ではないと厳しく批判されておられる(47)。一方、吉蔵は『法華論』に法身の平等を認め、これに拠って『法華経』に「仏性」を読み込んだことからも明らかなように、いわゆる如来蔵・仏性思想をその思想基盤とする人であることは間違いのないところであろう。それゆえ、如来蔵思想を「あらゆる者に差別なく成仏の可能性を認める(48)」一切皆成仏思想(49)と見倣してきた従来の研究史において吉蔵は、いわゆる五姓各別思想に立脚する慈恩大師基などとは、その思想的立場を異にする人として位置づけられてきた(50)。しかし、もしも吉蔵が『法華論』に拠って『法華経』に読み込んだ「仏性」というものが、松本氏のいわれるように差別思想（五姓各別思想）を用意するものであり、吉蔵の註疏の中にもかかる思想傾向が認められるとすれば(51)、従来の吉蔵に対する研究・評価も当然再検討を余儀なくされ

ることとなろう。否、吉蔵一人のみにとどまらず、中国仏教における法華思想史全体が見直されなければならないのかもしれない。それは取りも直さず、これまで吉蔵の法華註疏を扱ってきた筆者自身に関わる問題でもある。そのような意味から、前の袴谷氏の鋭い批判は、筆者には鉛のように重く感じられてくるのである。

本来ならば、本稿は、当然そうした問題の解明に全力が注がれて然るべきであったが、それを果たせなかったのは、ひとえに筆者の怠惰による。しかし、本稿は、筆者にとっては前記の課題達成へ向けての貴重な一里塚なのであり、筆者には気の重いそしてつらい作業になるやも知れぬが、平井俊榮博士監修の本論文集に執筆を許された文字通り末席に連なる者として、是非とも果たさなければならない今後の課題であると肝に銘じ、最後にこの点を確認してひとまず本稿を結ぶこととしたい。

(1) 横超慧日「中国における法華経研究」(横超慧日編『法華思想』、昭和四四年〈一九六九〉五月、平楽寺書店、二四二頁)参照。

(2) 五部三二巻の内訳は、次の通りである。①『法華玄論』一〇巻(続蔵一編四二套三冊、大正蔵三四巻所収)、②『法華義疏』一二巻(続蔵一編四二套四―五冊、大正蔵三四巻所収)、③『法華遊意』一巻(続蔵一編四二套四冊、大正蔵三四巻所収)、④『法華統略』(続蔵一編四三套一冊所収)、⑤『法華論疏』三巻(続蔵一編七四套二冊、大正蔵四〇巻所収)。これらの配列は、吉蔵の撰述順序に拠った。吉蔵の法華関係註疏の撰述順序については、長らく横超博士の説が有力視されてきたが、近年、菅野博史氏によって横超説が見直され、筆者も菅野説を妥当と考えるにいたったので、いまは菅野説に従う。詳しくは、横超慧日「法華義疏解題」(『国訳一切経』経疏部三)、菅野博史「吉蔵撰『法華統略』と『法華論疏』の撰述順序について」(『印度学仏教学研究』第二八―一号、昭和五四年〈一九七九〉一二月)参照。

(3) 吉蔵の法華関係註疏に関する研究成果は数多いが、いま本稿に関わる代表的なものを列挙すれば、次のようなものがある。横超慧日「法華教学における仏身無常説」(『仏教研究』第三―六、昭和一四年〈一九三九〉一二月、『法華思想の研究』、昭和四六年〈一九七一〉二月、平楽寺書店に再録)、里見泰穏「法華経解釈に於ける吉蔵の法雲批判」(『棲神』第三六号、昭和三七年〈一九六二〉一〇月)、同「吉蔵の法華経解釈――吉蔵の法雲批判を中心として」(坂本幸男編『法華経の思想と文化』、昭和四〇年〈一九六五〉三月、平楽寺書店)、菅野博史「吉蔵における法華経と諸大乗経典の比較」(『大倉山論集』第一九輯、昭和六一年〈一九八六〉三月)、同「吉蔵における法華経と仏性」(『東方』第二号、昭和六一年〈一九八六〉一一月)、同「吉蔵

における法華経の経題『法』の解釈と仏身の常住説」（『大倉山論集』第二〇輯、昭和六一年〈一九八六〉一二月）、平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（昭和六二年〈一九八七〉二月、春秋社）等がある。

(4)『法華玄論』巻第一において、吉蔵は梁の三大法師に言及して「爰至梁始三大法師碩学、当時名高一代、大集数論遍釈衆経。但開善以涅槃騰誉、荘厳以十地勝鬘擅名、光宅法華当時独歩」（大正蔵三四巻・三六三頁下）と述べて、こと『法華経』の研究に関しては、ひとり法雲が群を抜いていたと嘆じている。

(5) 吉蔵は『法華論疏』巻上の冒頭で「其人本是天帝釈之弟。釈遣其下閻浮提伏修羅故云天親」（大正蔵四〇巻・七八五頁上）と述べて、天親の名を用いているので、本稿でも天親の呼称を用いることとする。『論疏』のこの記事は、真諦（四九九―五六九）訳の『婆藪槃豆法師伝』（大正蔵五〇巻・一八八頁上）の記述にもとづく。なお、『論疏』と同様の記事は『百論序疏』（大正蔵四二巻・二三四頁中）にも見られる。

(6)『妙法蓮華経憂波提舎』には、菩提留支（　―五二七）訳（大正蔵二六巻、№一五一九）と勒那摩提（生卒年不詳）訳（同、№一五二〇）の二本があるが、二本は細部において字句の異同が見られるが、大綱においては概ね一致している。吉蔵が依用していたのは、主として留支訳と考えられるが、その著書中における引用文を見ると必ずしも留支訳に一致しないものもある。この問題を論じた論文に、末光愛正「吉蔵の法華論引用に於ける問題」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一五号、昭和五八年〈一九八三〉八月）がある。

(7) 横超慧日「法華義疏解題」（『国訳一切経』経疏部三）参照。博士は『法華論疏』巻上冒頭の「余講斯経文疏三種。一関河叡朗旧宗。二依龍樹提婆通経大意。三採此論綱領以釈法華」（大正蔵四〇巻・七八五頁中）に着目されて、ここに吉蔵の『法華経』を講ずる際の基本的態度が認められるとされる。『論疏』の第三にいう「此論」とは『法華論』のことであり、『法華論』が吉蔵の法華解釈のキー・ノートとなったことがわかる。

(8) 拙稿「吉蔵の『法華論』の依用について――七処に仏性有りの文をめぐって」（『仏教学』第二二号、昭和六二年〈一九八七〉三月）。ただし、この論文は編集者との連絡の不備から、筆者による校正が初稿のみにとどまったせいか、校正ミスが多い。自らの不注意に深く恥じ入るとともに、ご迷惑をおかけした諸方面に改めてお詫び致します。

(9) 袴谷憲昭「『和』の反仏教性と仏教の反戦性」（『東洋学術研究』第二六―二号、昭和六二年〈一九八七〉一二月、一二〇―一二一頁）参照。

(10) 平井俊榮「吉蔵著作の引用経論」（『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』、昭和五一年〈一九七六〉三月、春秋社、第二篇第三章第二節、五一六―五二〇頁）。この『法華玄論』に関する部分の引用経論については、後に博士によってさらに

厳密に調査され、博士の『法華文句の成立に関する研究』第二篇第五章「『文句』と『玄論』の引用文献」(昭和六〇年〈一九八五〉二月、春秋社、二六二―二六八頁)に踏襲されている。以下の本文では、後者のご成果に拠る。

(11) 横超慧日『国訳一切経』経疏部三、五。

(12) 前註(10)に掲げた平井博士のご成果に拠れば、『玄論』における『法華論』の引用回数は六〇回で、これは『大智度論』の一四二回に次ぐものであり、他の論書と比較しても高い割合で引用されていることがわかる。『義疏』においても、この傾向は変わらない。

(13) 田村芳朗「法雲の『法華義記』の研究」(坂本幸男編『法華経の中国的展開』、昭和四七年〈一九七二〉三月、平楽寺書店、一九二頁)参照。田村博士はまた、「法華論考――法華教学の再建にさいして」(『中央学術研究所紀要』第一〇号、昭和五六年〈一九八一〉七月)という論文の中でも同様の見解を述べられ、『法華論』の普遍思想には普遍的世界の重視というインド一般の思惟方法が関係したことを示唆されておられる。また博士は同論の中で、吉蔵には普遍・平等の重視というインド的思考が残存したとされ、その理由として「吉蔵の祖先にインドの血が流れていることがあげられる」(八頁)と述べておられる。興味深いご意見ではあるが、なお検討の余地もあろう。ただし、かかる博士の『法華論』の捉え方は後註(46)に見る松本史朗氏のご見解とは真向から対立するものといえよう。それは、取りも直さず吉蔵の『法華論』依用の評価の問題に関わる。

(14) 平井俊榮「吉蔵における法華解釈の基本的態度」(『法華玄論の註釈的研究』第一篇第二章第一節、三八頁)参照。

(15) 『勝鬘宝窟』については、その国訳者桜部文鏡博士に詳細な引用経論の調査があるが(「勝鬘宝窟解題」『国訳一切経』経疏部一一)、桜部博士は『法華論』の引用回数として二三回を数えておられる。しかし、博士の調査には若干の見落としがあるのも事実かと思われる。それはともかく、博士によっても『宝窟』における『法華論』の引用は最多の『智度論』に次ぐ頻度であることが明らかにされている。

(16) 例えば、吉蔵は『法華統略』巻第六(続蔵一編四三套一冊八五丁右上)において、天親『法華論』巻下「八生乃至一生得阿耨多羅三藐三菩提者、謂証初地菩提法故」(大正蔵二六巻・九頁下―一〇頁上)の一文を取りあげて、その解釈を三点にわたって批判している。

(17) 例えば、『法華玄論』巻第二には「晩見法華論、明此大乗修多羅有十七種名」(大正蔵三四巻・三七九頁上)とある。

(18) 吉蔵は『法華玄論』において『法華論』を引用する際には、「晩見法華論」のほかに「晩見論」(例えば巻第一、三六八頁上)・「晩見論釈」(例えば巻第一、三六七頁上)・「後見法華論」(例えば巻第四、三八九頁下)と呼称するが、これらの用例は他の法華註疏や『法華論』が比較的数多く引用される『勝鬘宝窟』には一切認められない。なお、「晩見」「後見」の用例は、

『法華論』以外では、『法華玄論』に「晩見摂大乗論」（巻第二、三八一頁上）、「後見地論」（巻第一〇、四四三頁下）とそれぞれ一例が見出せる。

(19) 平井俊榮「伝訓と評釈の主眼」（『法華玄論の註釈的研究』第一篇第一章第三節、二二一―三〇頁）参照。平井博士は、これらの項目がすべて光宅寺法雲に向けられたものであることを指摘されておられる。

(20) 『三論玄義』に「次明諸部通別義。論有二種。一者通論、二者別論。若通破大小二迷、通申大小両教、名為通論。即中論是也。故前二十五品破大迷申大教、後両品破小迷申小教。二者別論、別破大小迷、別申大小教。名為別論。如摂大乗論地持論等、謂大乗通論。十地論智度論等、謂大乗別論」（大正蔵四五巻・一〇頁中）とあるを参照。

(21) 五時教判・四宗判に対する吉蔵の批判については、平井俊榮『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』、四九四―五〇〇頁を参照。

(22) 前註(3)菅野博史「吉蔵における法華経と諸大乗経典の比較」（『大倉山論集』第一九輯、二〇七頁）参照。

(23) 『法華論疏』の原文には「善巧方便顕多数過上数量不可数知故」（大正蔵四〇巻・八二二頁下）とあり、この文はむしろ勒那摩提訳「(善巧)方便顕多数過上数量不可数知故」（大正蔵二六巻・一九頁上）に近い。

(24) 大正蔵原文、正徳四年（一七一四）刊『法華論疏』刊本、天永四年（一一一三）写東大寺図書館所蔵『法華論疏』写本には、いずれも「灹」とある。この字が判読できず、伊藤隆寿先生にご教示をお願いしたところ、『類聚名義抄』（風間書房）を参照してみるようとのご教示を得た。同書に同じ字を見出すことはできなかったが、「灹」の字があり、「灹」は「焰」の意であることがわかった。「焰」は「炎」に通じ「焼く」の意もあるところから、この文意にも合致するように思われる。したがって、いまはこの字を「焰」と解釈する。『類聚名義抄』の参照を促して下さった伊藤先生には厚く御礼申し上げます。

(25) 大正蔵原文には「人」とあるも、前註(24)東大寺図書館所蔵『法華論疏』写本により「入」と改める。

(26) 『出三蔵記集』巻第八（大正蔵五五巻・五七頁）。

(27) 吉蔵は五義をあげるといっているが、実際には明確に数えられるのは四義までである。おそらくは、結論に相当する五宗四時の教判の批判が第五義に相当するものと思われる。

(28) 吉蔵の経典観については、平井俊榮「吉蔵の経典観」（『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』第二篇第三章第一節、四八二頁以下）、菅野博史「吉蔵の経典観」（『印度学仏教学研究』第三〇―一号、昭和五六年〈一九八一〉一二月）、伊藤隆寿「吉蔵の経典観と時機観」（『日本仏教学会年報』第四九号、昭和五九年〈一九八四〉三月）等を参照。

(29) 『付法蔵因縁伝』巻第六（大正蔵五〇巻・三二一頁中）参照。

(30) 興皇寺法朗のこの言葉については、平井俊榮「吉蔵における三論教義の枠組み」(『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』第二篇第四章序、五五二—五五六頁)参照。
(31) 前註(9)袴谷憲昭「『和』の反仏教性と仏教の反戦性」(『東洋学術研究』第二六—二号、一二〇—一二二頁)参照。
(32) 前註(8)拙稿「吉蔵の『法華論』の依用について——七処に仏性有りの文をめぐって」(『仏教学』第二二号)参照。
(33) 出典未詳。
(34) 伊藤隆寿「書評・平井俊榮著『法華玄論の註釈的研究』」(『駒沢大学仏教学部論集』第一八号、昭和六二年〈一九八七〉一〇月、四六三頁)参照。
(35) 前註(3)の横超慧日「法華教学における仏身無常説」(『仏教研究』第三—六、昭和一四年〈一九三九〉一二月、『法華思想の研究』昭和四六年〈一九七一〉二月、平楽寺書店に再録)参照。
(36) 前註(8)の拙稿を参照。
(37) 『大般涅槃経』巻第九「菩薩品」(大正蔵一二巻・六六一頁中)参照。
(38) 例えば、『法華玄論』巻第一(大正蔵三四巻・三六七頁中)、同巻第七(四一七頁上)、『法華義疏』巻第二(大正蔵三四巻・四八〇頁下)等を参照。なお、智顗における問題の『涅槃経』の引用をめぐっては、横超慧日「涅槃経の説時について」(『大谷学報』第五一—一号、昭和四六年〈一九七一〉七月、『涅槃経と浄土教』、昭和五六年〈一九八一〉一二月、平楽寺書店に再録)を参照。
(39) 吉蔵と智顗の『法華論』に対する態度の相違については、横超慧日「中国における法華経研究」(横超慧日編『法華思想』、三〇六頁)参照。横超博士は、この中で智顗においては『法華論』は重視されることがなかったことを強調されておられるが、池田魯參氏は『法華玄義』や『法華文句』においては頻りに『法華論』が引用され、「その引文の果たす役割は相当に重いものがある」と指摘されておられる。詳しくは、池田魯參「円珍『法華論記』における天台研究の特質」(『駒沢大学仏教学部論集』第九号、昭和五三年〈一九七八〉一〇月、九三頁)参照。また、日下大癡「法華論に就て」(『龍谷大学論叢』第二六九号、大正一五年〈一九二六〉一二月、『台学指針』昭和五一年〈一九七六〉五月、百華苑、復刊に所収)も参照されたい。
(40) 湛然(七一一—七八二)はこれを「問義推等者如向所説。法華明常道理実爾。拠文不如涅槃常顯。故今経明常似無文拠」(『法華文句記』巻九中、大正蔵三四巻・三二九頁中)と註釈している。
(41) 前註(10)平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』を参照。
(42) ただし、実際には『法華義記』には『法華経』の「仏性」の説・不説については明確には説かれていないようである。

(43) 前註(13)田村芳朗「法雲の『法華義記』の研究」(坂本幸男編『法華経の中国的展開』所収)。

(44) 袴谷氏の批判は数多いが、いまは吉蔵批判との関連から「四依批判考序説」(高崎直道博士還暦記念論集『インド学仏教学論集』、昭和六二年〈一九八七〉一〇月、春秋社)のみをあげておきたい。

(45) 松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」(『印度学仏教学研究』第三五—一号、昭和六一年〈一九八六〉一二月)、同「縁起について——私の如来蔵思想批判」(『駒沢大学仏教学部論集』第一七号、昭和六一年〈一九八六〉一〇月)を参照。

(46) 松本史朗「唯識派の一乗思想について」(『駒沢大学仏教学部論集』第一三号、昭和五七年〈一九八二〉一〇月)参照。

(47) 前註(45)の松本論文を参照。

(48) 高崎直道『仏性とは何か』(昭和六〇年〈一九八五〉二月、法蔵館、表紙)参照。

(49) 例えば、中村元『仏教語大辞典』(縮刷版)には「一切皆成」として「一切皆成仏の略。成仏の可能性について衆生を五類に分ける説に対し、一切の衆生はみな仏性があるから成仏が可能であると主張する説。↓一切衆生悉有仏性」(昭和五六年〈一九八一〉五月、東京書籍、五八頁)とある。

(50) 例えば、平川彰「大乗仏教における法華経の位置」(講座大乗仏教4『法華思想』、昭和五八年〈一九八三〉二月、春秋社、一二頁)参照。なお、博士のこの論文は若干加筆訂正されて『平川彰著作集』第六巻「初期大乗と法華思想」(平成元年〈一九八九〉一月、春秋社)に所収されている。また、田村晃祐「仏性論争」(岩波講座東洋思想第一二巻『東アジアの仏教』、昭和六三年〈一九八八〉六月、岩波書店、二四二—二四六頁)を参照。

(51) 末光愛正氏は最近、吉蔵においては『法華論』のいう四種声聞(大正蔵二六巻・九頁上)のうち「決定声聞」と「(五千起去の)増上声聞」は永遠に不成仏であることを繰り返し論じておられる。末光愛正「吉蔵の成仏不成仏観」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四五号、昭和六二年〈一九八七〉三月)、同「吉蔵の成仏不成仏観(二)」(『駒沢大学仏教学部論集』第一八号、昭和六二年〈一九八七〉一〇月)、同「吉蔵の成仏不成仏観(三)」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四六号、昭和六三年〈一九八八〉三月)、同「吉蔵の成仏不成仏観(四)」(『駒沢大学仏教学部論集』第一九号、昭和六三年〈一九八八〉一〇月)参照。筆者は末光氏の「吉蔵の成仏不成仏観」に対して、「吉蔵の『法華論』の依用をめぐって——特に四種声聞授記を中心に」(『駒沢大学仏教学部論集』第一八号、昭和六二年〈一九八七〉一〇月)なる拙稿においてその見解に疑義を呈したことがある。この拙稿に対する氏よりの反論が氏の論文(四)である。この論文は筆者の理解の至らない点を指摘して下さった、筆者にとっては非常に有益なものであった。と同時に拙稿を取り上げて下さったことに、この場を借りて厚く御礼申し上げたい。ただ、筆者よりすれば、氏の一連の見解の中には前後に揺れがあるようにも思われ、これについては近く別稿を投じてご教示

を仰ぎたいと思っている。末光氏が一連の論文で明かされた吉蔵理解が正しいものであるとすれば、前註(9)で見た袴谷氏の吉蔵批判はまさに正鵠を射たものと評価せねばならず、従来の吉蔵の仏性理解に対する研究・評価は深刻な反省を迫られることになろう。もちろん、これは今後、吉蔵の著作を読んでいくにあたっての筆者自身の問題に関わる。この点は現在の筆者の問題意識として、ここに銘記しておきたい。

【付　記】

本稿脱稿後、筆者は本論で展開した問題意識に従って、『印度学仏教学研究』第三八—二号（平成二年〈一九九〇〉三月）に「三論宗における声聞成仏について——珍海の見たる吉蔵の声聞成仏観」なる拙稿を投じた。参照いただければ幸いである。また、註(51)で指摘した末光愛正氏の研究はさらに書きつがれ、末光愛正「吉蔵の成仏不成仏観(五)」として、『駒沢大学仏教学部論集』第二一号（平成元年〈一九八九〉一〇月）に所収されている。

また、註(44)の袴谷憲昭氏の論文、および註(45)(46)の松本史朗氏の論文は、それぞれ袴谷憲昭『本覚思想批判』（平成元年〈一九八九〉七月、大蔵出版）、松本史朗『縁起と空——如来蔵思想批判』（平成元年〈一九八九〉七月、大蔵出版）に収録された。参照されたい。

（一九九〇年三月一八日）

吉蔵教学と『涅槃経』

粟谷　良道

一

吉蔵（五四九—六二三）は、周知のとおり、中国三論宗の大成者として知られている。三論宗の三論とは、言うまでもなく、『中論』『百論』『十二門論』の三論であり、当然、吉蔵の立場は、この三論に基づいている。しかし、吉蔵が最も多く引用する論典については『大智度論』であることが指摘されており、最も多く引用する経典については『涅槃経』であることが指摘されている。(1) 最も多く引用している以上、吉蔵の教学と最も関係の深いことが、当然のことながら予想されるのである。

吉蔵が最も多く引用している経典『涅槃経』は仏性を述べた経典として有名であり、空を述べた『中論』『百論』『十二門論』の三論とは、一見、立場を異にしているかのようである。この様な『涅槃経』を、吉蔵は何故に最も多く引用しているのか、当然のことながら、疑問の生じる問題であるといわねばならない。

この問題について、すなわち、吉蔵と『涅槃経』との関係について、平井俊榮博士は、著書『中国般若思想史研究』の中で、まず、

この吉蔵の著作における涅槃経引用の圧倒的多数は何に起因しているのか、そのことがまず究明されなければならないが、この問題は、歴史的には江南における涅槃学派を中心とした涅槃経の流布と研究の盛行をその背景とするもので、大きくは南地・北地を問わず、中国仏教史における涅槃経の影響そのものを前提としてこれを問題としなければならない性質のものである。(2)

と述べておられ、吉蔵が最も多く『涅槃経』を引用している背景について、江南における『涅槃経』の流布と研究の盛行とが指摘されている。そして、平井博士は、著書中、更に、

現実肯定的な面がきわめて強い中国社会に受容された空観思想に、その必然的な展開として、涅槃経の思想と結合せざるを得なかった素因がもともとあったのであり、吉蔵における両者の融合は、文字通りその歴史的な所産であったともいえるのである。(3)

と述べておられ、吉蔵教学において、歴史的所産として、空観思想と『涅槃経』の思想とが、必然的に融合している点を指摘されている。

平井博士の指摘どおり、歴史的には、当時、『涅槃経』の流行した時期であり、吉蔵にとっても関心を抱かざるを得なかった問題であったと思われる。また、吉蔵教学の面からいっても、『涅槃経』の頻繁な引用は事実であり、吉蔵の『涅槃経』引用は重要な問題であるということができる。

しかし、空観思想と『涅槃経』の思想との融合とは、一体、どの様な思想をいうのであろうか。前にも述べた様に、空の思想と『涅槃経』の思想とは、『涅槃経』が仏性を説いているという点より、一見して立場を異にしている様に思われる。その様な両者の融合とは、一体、どの様な立場をいうのであろうか。あらためて問題となってくるのである。

しかし、この問題はあまりにも大きな問題であり、様々の観点より論及されなければならない。あまりにも大きな問題

どの様に関係しているかを述べ、吉蔵教学と『涅槃経』との関係について述べることとする。

必要があると思われる。[4]そこで、本論文では、この研究課題の一端として、吉蔵の述べる見性説において『涅槃経』が

ではあるが、この問題を解明するためには、まず、吉蔵教学において『涅槃経』がどの様に介入しているかを究明する

二

まず、吉蔵の述べる見性説についてであるが、この問題については以前に論じたことがあり、[5]本論文では『涅槃経』との関係を中心に述べることとする。

ところで、見性説は特に禅宗において強調されている問題であり、中国南宗禅の祖、慧能・神会あたりが最初とされていた。しかし、神会以前にも見性の語は見いだすことができ、[6]以前にも指摘したとおり、吉蔵著書中においても見いだすことができる。吉蔵の著書『大乗玄論』においては「見性門」という項目を設定しており、[7]吉蔵が独立した問題として見性を述べていることは明らかな事実である。この『大乗玄論』巻第三「明見性」第八の冒頭には、

迦葉問言。云何諸菩薩能見難見性。師子吼問言。若一切衆生有仏性者。何故不見一切衆生所有仏性。十住菩薩。以何等眼不了了見仏。以何眼而了了見也。（大正蔵四五巻・四一頁中）

とあり、迦葉菩薩と師子吼菩薩との問いより始まっており、以下、この問いに答える形で論が進められている。この「見性門」の冒頭の二者の問いは、いずれも『涅槃経』より引用されている。すなわち、『涅槃経』巻第三「長寿品」第四には、

爾時迦葉菩薩復白仏言。……中略……云何諸菩薩。能見難見性（大正蔵一二巻・六一九頁中—下）

とあり、同・巻二五「師子吼菩薩品」第二三之一には、

師子吼菩薩摩訶薩白仏言。世尊。云何為仏性。以何義故名為仏性。何故復名常楽我浄。若一切衆生有仏性者。何故不見一切衆生所有仏性。十住菩薩住何等法不了了見。仏住何等法而了了見。十住菩薩以何等眼不了了見。仏以何眼而了了見。（大正蔵一二巻・七六七頁中）

とあり、これらの箇所より引用されている。このうち、前者の迦葉菩薩の一節には、「見難見性」とあり、見性の典拠として注目される。いずれにせよ、両者共に『涅槃経』より引用されていることは明らかであり、ここに吉蔵の見性説と『涅槃経』との強い関係が予想されるのである。

吉蔵の述べる見性の語は、ここに指摘した『大乗玄論』ばかりでなく、吉蔵の他の著書中においても見いだすことができる。すなわち、

(1)十地已還見仏性未明法身未現故不得授。見性明了法身顕現記也。（『法華玄論』巻第七、大正蔵三四巻・四二〇頁下）

(2)慧眼未必見仏性如九住已下仏眼見性故有故有境也。（『大品経義疏』巻第三、続蔵一編三八套一冊三七丁左上）

(3)涅槃経出。一切衆生皆有仏性。悉当成仏。要令持戒。然後見性。（『勝鬘宝窟』巻上之末、大正蔵三七巻・二〇頁中）

といった箇所を指摘することができる。[8]これらの例を見るかぎり、見性とは見仏性の意味であることが理解される。このうち、(3)に示される『勝鬘宝窟』の例を見ると、「涅槃経出」とあり、『涅槃経』が引用されている。すなわち、『涅槃経』巻第七「邪正品」第九には、

云何当得見於仏性。一切衆生雖有仏性。要因持戒然後乃見。因見仏性得成阿耨多羅三藐三菩提。（大正蔵一二巻・六四五頁下―六四六頁上）

とあり、この箇所より引用されている。この引用を見るかぎり、見性が見仏性の意味で述べられていることは明らかである。

吉蔵の著書中、見仏性という言い方はかなりの回数で用いられており、吉蔵において重要な概念であることが理解される。その例をあげると、まず、

(1)即是除煩悩見仏性也。（『法華玄論』巻第三、大正蔵三四巻・三八八頁中）

(2)即是除煩悩見仏性也。（『大乗玄論』巻第五、大正蔵四五巻・六五頁下）

(3)見仏性畢竟清浄無有煩悩。（『中観論疏』巻第一〇末、大正蔵四二巻・一六一頁上）

(4)能見真如仏性名得菩提。(『法華義疏』巻第一〇、大正蔵三四巻・六一一頁中)
(5)能見真如仏性名得菩提。(『法華論疏』巻下、大正蔵四〇巻・八二四頁上)
といった箇所を指摘することができる。それぞれに見仏性が述べられているが、(1)(2)(3)に示した箇所では見仏性が煩悩を除くことであると述べられており、(4)(5)に示した箇所では見仏性が菩提を得ることであると述べられている。これらの箇所には特に出典については明記されていないのであるが、見仏性の語が『涅槃経』に頻出する言葉であることより、また、吉蔵が『涅槃経』に精通していることより、『涅槃経』の説を参照していることは、当然、考えられることである。まず、(1)(2)(3)に示した箇所について述べると、『涅槃経』巻第一八「梵行品」第二〇之五には、

煩悩怨生故不見仏性。以不生煩悩故。則見仏性。(大正蔵一二巻・七二三頁下)

とあり、また、同・巻第三二「迦葉菩薩品」第二四之二には、

若無煩悩一切衆生応当了了現見仏性。(大正蔵一二巻・八一八頁下)

とあり、これらの箇所に基づいて述べられていると思われる。次に、(4)(5)に示した箇所について述べると、『涅槃経』巻第七「邪正品」第七には、

因見仏性得成阿耨多羅三藐三菩提。(大正蔵一二巻・六四六頁上)

とあり、また、同・巻第二七「師子吼菩薩品」第二三之三には、

修習道者為見仏性。見仏性者為得阿耨多羅三藐三菩提故。(大正蔵一二巻・七八三頁下)

とあり、これらの箇所に基づいて述べられていると思われる。これらの例に加えて、更に述べると、吉蔵の著書中、
(1)成仏必須見仏性明了法身顕現。(『法華玄論』巻第七、大正蔵三四巻・四二〇頁下)
(2)見仏性方得成仏。(『十二門論序疏』、大正蔵四二巻・一七一頁中)
(3)夫見仏性方得常身。(『法華遊意』、大正蔵三四巻・六四二頁中)
(4)無復無明故見仏性有常楽我浄也。(『中観論疏』巻第五末、大正蔵四二巻・八八頁上)

といった箇所を指摘することができる。ここに示した箇所でも、それぞれに見仏性が述べられているが、(1)(2)に示した箇所では見仏性が成仏することであると述べられており、(9) (3)(4)に示した箇所では見仏性が常楽我浄の四徳を得ることであると述べられている。(10) これらの箇所には、前に示した箇所と同じく、特に出典については明記されてはいないのであるが、前に述べたように、吉蔵が『涅槃経』の説を参照していることは予想することができる。まず、(1)(2)に示した箇所について述べると、『涅槃経』巻第二六、「師子吼菩薩品」第二三之二には、

衆生仏性不名為仏。以諸功徳因縁和合。得見仏性然後得仏。（大正蔵一二巻・七七八頁上）

とあり、この箇所に基づいて述べられていると思われる。次に、(3)(4)に示した箇所について述べると、『涅槃経』巻第一五「梵行品」第二〇之二には、

菩薩摩訶薩見仏性故得常楽我浄。（大正蔵一二巻・七〇七頁上）

とあり、また、同・巻第二三「光明遍照高貴徳王菩薩品」第二二之五には、

以見仏性故得名為常楽我浄。（大正蔵一二巻・七五八頁下）

とあり、これらの箇所に基づいて述べられていると思われる。

このように、吉蔵は『涅槃経』の説に基づいて見性、見仏性を述べており、このような立場を見るかぎり、吉蔵の述べる見性説は『涅槃経』と密接な強い関係にあるといわなければならない。このような吉蔵の立場を更に述べると、吉蔵の著書中、

(1)若見因縁名見仏。見仏即見仏性涅槃。（『中観論疏』巻第六末、大正蔵四二巻・九六頁中）
(2)涅槃経見縁起為見法。見法為見仏。見仏見仏性。（『中観論疏』巻第一〇本、大正蔵四二巻・一五四頁中）
(3)涅槃云。見縁起為見法。見法即見中道。見中道即見仏亦見仏性。（『十二門論疏』巻上之本、大正蔵四二巻・一八三頁中）

と述べている箇所を指摘することができる。これらの箇所では、見性すなわち見仏性が見因縁の意味であり、見仏の意味であり、見涅槃の意味であり、見縁起の意味であり、見中道の意味であると述べられている。これらの箇所のうち、

(2)(3)に示した箇所では『涅槃経』を引用して述べているが、この引用は、『涅槃経』巻第二五「師子吼菩薩品」第二三之一に、

善男子。是故我於諸経中説。若有人見十二縁者即是見法。見法者即是見仏。仏者即是仏性。何以故。一切諸仏以此為性。善男子。観十二縁智凡有四種。……中略……十二因縁名為仏性。仏性者即第一義空。第一義空名為中道。中道者即名為仏。仏者名為涅槃。(大正蔵一二巻・七六八頁下)

とあり、この箇所に基づいて引用していると思われる。ここに示した『涅槃経』の引用箇所には、直接、見仏性の語を見いだすことはできないが、吉蔵は、この箇所の意味を取り、見仏性と述べて引用しているのである。この例を取ってみても、吉蔵は見仏性の語に対して特別の意味を認めていたということができる。

更に、吉蔵は『涅槃経』の説に基づき、見仏性について自らの立場を述べている。すなわち、吉蔵の著書中、

(1)十地已還見仏性未明法身未現故不得授。見性明了法身顕現記也。(『法華玄論』巻第七、大正蔵三四巻・四二〇頁下)

(2)今明如涅槃云。十住菩薩有所住故見不了了。諸仏如来無所住故見則了了。(『法華義疏』巻第三、大正蔵三四巻・四九〇頁上)

(3)如涅槃経云十地菩薩名聞見仏性。唯仏得名眼見仏性。(『法華義疏』巻第三、大正蔵三四巻・四八九頁下)

(4)大経云。唯仏名眼見仏性。十地以還。皆称聞見。則唯仏断惑。爾前不断也。(『浄名玄論』巻第五、大正蔵三八巻・八八九頁上)

(5)大経云。唯仏名眼見仏性。(『大乗玄論』巻第四、大正蔵四五巻・六〇頁下)

とあり、吉蔵の立場を示している。これらの箇所では見仏性を十地、十住の菩薩と仏との二者に区別しており、十地の菩薩、十住の菩薩の見仏性は不完全であり、仏の見仏性のみが完全であると述べている。ここに示した箇所のうち、(2)(3)(4)(5)に示した箇所では『涅槃経』を引用して見仏性の完全不完全を述べている。(2)に示した箇所では、十住の菩薩は有所住の故に不完全な見仏性であり、仏は無所住の故に完全な見仏性であると述べており、(3)(4)(5)に示した箇所では十

地の菩薩は聞見仏性であり、仏は眼見仏性であると述べている。これらのうち、(2)に示した箇所と(3)(4)(5)に示した箇所とでは、同じ『涅槃経』の引用ではあるが、前者では有所住無所住と述べ、後者では聞見仏性眼見仏性と述べ、その内容が異なっている。しかし、『涅槃経』巻第二五「師子吼菩薩品」第二三之一には、

住十住故雖見不了。不住不去故得了了。……中略……善男子。見有二種。一者眼見。二者聞見。諸仏世尊眼見仏性。如於掌中観阿摩勒。十住菩薩聞見仏性故不了了。（大正蔵一二巻・七七二頁中）

とあり、この箇所に基づいて述べているということができる。[11] いずれにせよ、吉蔵は『涅槃経』に典拠を求め、見仏性に対し、十地、十住菩薩の見仏性と仏の見仏性との間に一線を画している。しかし、『涅槃経』巻二六「師子吼菩薩品」第二三之二には、

(1)復有眼見。諸仏如来十住菩薩眼見仏性。復有聞見。一切衆生乃至九地聞見仏性。（大正蔵一二巻・七七二頁下）

(2)眼見者謂十住菩薩諸仏如来眼見衆生所有仏性。聞見者一切衆生九住菩薩聞有仏性。（大正蔵一二巻・七七五頁上）

とも説かれている。すなわち、この箇所では九地、九住の菩薩の見仏性と十地、十住の菩薩、仏の見仏性との間に一線を引いており、前に示した『涅槃経』の立場と異なっている。このように、『涅槃経』中、聞見仏性と眼見仏性との区分について異なった二種の立場が説かれているのであるが、吉蔵は、一貫して、聞見仏性を十地、十住の菩薩の立場、眼見仏性を仏の立場とする説を用いている。[12]

以上に述べてきた吉蔵の立場を見るかぎり、吉蔵の述べる見性説とは見仏性を述べた説であり、多く『涅槃経』に準拠している説であるということができ、吉蔵の述べる見性説と『涅槃経』との強い関係を指摘することができる。

三

前節に述べたとおり、吉蔵の述べる見性説と『涅槃経』との強い関係は動かすことのできない事実であり、これらの事実を見るかぎり、吉蔵の述べる見性説は『涅槃経』を踏襲しており、『涅槃経』の立場を全面的に支持してい

るかのように思われる。しかし、これらの事実のとおり、果たして、吉蔵が『涅槃経』の説を全面的に踏襲しているとばかり言えるのであろうか。この点を考慮し、更に詳しく吉蔵の述べる見性説について述べることとする。

まず、前節に述べた『涅槃経』の引用についてであるが、前にも述べたとおり、吉蔵は、『中観論疏』巻第一〇本において、『涅槃経』を引用し、

涅槃経見縁起為見法。見法為見仏。見仏見仏性。（大正蔵四二巻・一五四頁中）

と述べ、見仏性は見仏であり、見法であり、見縁起であると述べている。ここに示した箇所は『中論』の「観四諦品」を解釈した箇所であり、詳しく示せば、

次明見法則見四諦。長行云。見因縁則見法身者。因縁即寂滅性。寂滅性則施四句超百非。……中略……見四諦者見寂滅因縁即見苦集。見因縁寂滅即見滅道。涅槃経見縁起為見法。見法為見仏。見仏見仏性。

と述べている箇所である。すなわち、「次明見法則見四諦」とあるように、『中論』の「見法則見四諦」という一節について解釈している箇所であり、この一節を解釈するために『涅槃経』が引用されている。この箇所に解釈されている「見法則見四諦」という一節は、『中論』巻第四「観四諦品」第二四第四〇偈の、

是故経中説　若見因縁法　則為能見仏　見苦集滅道（大正蔵三〇巻・三四頁下）

という一節であり、また、「長行云。見因縁則見法身」という一節は、同じく、「観四諦品」の、

若人見一切法従衆縁生。是人即能見法身。増益智慧。能見四聖諦苦集滅道。（大正蔵三〇巻・三四頁下）

という箇所を示している。前者の第四〇偈に「経中説」と引用されている「経」が何を指すかは不明であるが、少なくとも、吉蔵は『中論』の立場を述べるために『涅槃経』を引用しており、『中論』の立場と『涅槃経』の立場とが同じであることを述べていることになる。この「観四諦品」第四〇偈の一節は、また、

(1)若見十二因縁名為正見。故四諦品云。若見因縁法是人能見仏。見苦集滅道則破邪見也。（『中観論疏』巻第一末、大正蔵四二巻・一六頁下）

(2)又若見因縁名見仏。見仏即見仏性涅槃。(『中観論疏』巻第六末、大正蔵四二巻・九六頁中)

といった箇所にも依用されており、『涅槃経』の一節と同じく重要な一節であるということができる。

次に、やはり、前節に述べた『涅槃経』の引用についてであるが、前にも述べたとおり、吉蔵は、『法華義疏』巻第三において、『涅槃経』を引用し、

今明如涅槃経云。十住菩薩有所住故見不了了。諸仏如来無所住故見則了了。(大正蔵三四巻・四九〇頁上)

と述べ、十住菩薩は有所住であり、諸仏は無所住であると述べている。ここに引用されている『涅槃経』の一節は、前にも述べたとおり、『涅槃経』巻第二五「師子吼菩薩品」第二三之一の、

住十住故雖見不了。不住不去故得了了。……中略……善男子。見有二種。一者眼見。二者聞見。諸仏世尊眼見仏性。如於掌中観阿摩勒。十住菩薩聞見仏性故不了了。(大正蔵一二巻・七七二頁中)

とある箇所に基づいている。すなわち、「住十住」の立場を有所住と述べ、「不住不去」の立場を無所住と述べているということができる。しかし、言い換えれば、「住十住」を有所住と述べ、「不住不去」を無所住と述べている点より、『涅槃経』の語を忠実に引用していない吉蔵の一面を指摘することができる。この吉蔵の一面は何を意味しているのであろうか。単に『涅槃経』に精通していることのみを示しているのであろうか。可能性を述べるならば、吉蔵が意識的に言葉を変えているという点をも指摘することができる。この可能性に視点を置いて述べるならば、無所住の語が『般若経』に頻出するという点を指摘することができる。その二、三の例を示すならば、般若部の経典中、

(1)復次須菩提。菩薩於法応無所住行於布施。所謂不住色布施。不住声香味触法布施。(『金剛般若経』、大正蔵八巻・七四九頁上)

(2)不応住色生心。不応住声香味触法生心。応無所住而生其心。(『金剛般若経』、大正蔵八巻・七四九頁下)

(3)不応住色生心。不応住声香味触法生心。応生無所住心。(『金剛般若経』、大正蔵八巻・七五〇頁中)

(4)当知是菩薩軍。住不退転地。住無所住。(『小品般若経』巻第一「初品」第一、大正蔵八巻・五三七頁下)

(5)舎利弗言。如来無所住無住心名為如来。如来不住有為性。亦不住無為性。(『小品般若経』巻第一「釈提桓因品」第二、大正蔵八巻・五四〇頁中)

といった箇所を指摘することができる。ここに示した例は一部の例であり、このように頻出する『般若経』の具体例を考慮するならば、『涅槃経』を引用しているとはいえ、『般若経』に精通している吉蔵が『般若経』を意識して無所住を述べていることは、当然、考えることのできることである。

このように吉蔵は、『涅槃経』を引用しながらも、『般若経』を意識して完全な見仏性は無所住にあると述べているのであるが、吉蔵は、また、『金剛経義疏』巻第四に、

雖常有真如仏性。心無所住則見。有所住則不見也。顕性之言事在斯也。今明作此意於義無失。……中略……故有住布施則不見如。無住布施則便見如。(大正蔵三三巻・一一六頁下)

と述べている。この箇所では、無住、無所住であれば見仏性が可能であり、有住、有所住であれば見仏性は不可能であると述べている。そして、顕性も無所住を述べることにより、無失であることを述べている。すなわち、この箇所を見るかぎり、見性説において無所住は非常に重要な意味を持っているということができるのである。

更に、見仏性に対する吉蔵の立場を述べるならば、『中観論疏』巻第五末には、

凡夫説三。聞三作三解。不知不三三。亦不知三不三。不知不三三故無実慧方便。不知三不三故無方便実慧。既無二慧豈有自然無師四智耶。是故凡夫但有無明不見仏性。無常楽我浄。聖人明三。知是不三三亦識三不三具四智。無復無明故見仏性有常楽我浄也。(大正蔵四二巻・八八頁上)

とあり、三と不三との二を分別する凡夫は見仏性を得ることができず、三と不三との二を分別しない無二無分別の聖人こそが見仏性を得ることができると述べている。また、『二諦義』巻上には、

了世諦第一義諦。離常見。了第一義諦世諦離断見。離断常二見。行於聖中道。見於仏性。(大正蔵四五巻・八六頁上)

とあり、断常の二見を離れるならば、見仏性を得ることができると述べている。更に述べると、『維摩経義疏』巻第六

には、

云何名見仏耶。答。謂仏与身異。則是二見。非見仏也。得無二観。乃名見仏。（大正蔵三八巻・九八六頁中）

とあり、仏と身との二者を分別する二見の立場では見仏が得られないと述べ、二者を分別しない無二の立場により見仏が得られると述べている。これらの箇所を見るかぎり、見仏性は二見を離れた不二の立場により得ることができるということになる。この不二についてはは吉蔵の代表作『二諦義』の中で最も強調されている問題であり、吉蔵の中心思想ともいうことができる。この不二を述べて見仏性を述べていることは、また、吉蔵の立場で限定解釈しているともいうことができる。

ところで、見性が見仏性を述べた立場であることは前に述べたとおりであるが、吉蔵は、また、『中観論疏』巻第五末において、

又即令見仏性。如経云。明与無明愚者謂二。智者了達其性無二。無二之性即是実性。今悟明暗不二故見実性。（大正蔵四二巻・八一頁下）

と述べており、見実性という用例を見いだすことができる。この箇所では、見実性を述べるにあたり、その典拠として経典を引用している。その経典についてであるが、『涅槃経』巻第八「如来性品」第一二に、

若言無明因縁諸行。凡夫之人聞已分別生二法想。明与無明。智者了達其性無二。無二之性即是実性。（大正蔵一二巻・六五一頁下）

とあることより、『涅槃経』を指すことは明らかである。すなわち、この箇所でも見実性を述べるために『涅槃経』を引用しているのである。この一節は吉蔵が非常に好んで用いる一節であり、吉蔵の教学において重要な意味を持っている一節であるということができる[13]。この一節では、愚者は明と無明とを二と分別するが、智者は無二と悟ることを述べており、不二を述べている。この箇所では見実性の直接の典拠として『涅槃経』を引用しているのではなく、不二の典拠として『涅槃経』を引用しているのである。この点、果たして『涅槃経』が不二の典拠となりうるかは問題の残ると

ころであるが、実際、吉蔵は不二の典拠としているのであり、吉蔵の『涅槃経』に対する解釈の問題であるといわねばならない。なお、この箇所では不二を実性と述べているのであるが、『維摩経義疏』巻第五には、

若了悟無明実性即是捨（甲は為）明。故云不二。若見明無明。便是無明。（大正蔵三八巻・九七六頁下）

とあり、無明実性を了悟することを不二と述べている。この箇所は『維摩経』巻中「入不二法門品」第九の、

明無明為二。無明実性即是明。明亦不可取離一切数。於其中平等無二者。是為入不二法門。（大正蔵一四巻・五五一頁上）

という一節について解釈した箇所であり、当然、不二を述べている箇所ということができる。なお、実性という語についてであるが、吉蔵は『百論疏』巻上之上において、

実性者諸中道仏性也。（大正蔵四二巻・二三九頁中—下）

と述べており、実性が仏性と同じ意味で用いられている。すなわち、見実性とは見仏性のことであり、見仏性を不二と述べていることになる。

このように、詳しく見仏性を見てくると、見仏性は、少なからず、『中論』や『般若経』の立場で解釈されており、吉蔵独自の見性説へと発展している点を指摘することができる。

四

ところで、見仏性が見実性の意味であり、見因縁の意味であり、見仏の意味であり、見縁起の意味であり、見法の意味であり、見中道の意味であることは、前に述べたとおりである。そして、見仏性が無住、無所住、不二の立場を述べた説であることも、前に述べたとおりである。これらの事実より考えるならば、見仏性を述べる場合、見仏性の「見」にこそ重要な意味が含まれているということができる。それ故、少しく見仏性の「見」について述べることとする[14]。

まず、見仏性の見を考慮し、見仏性を述べている箇所をあげるならば、

(1)二乗無有中道正観。如涅槃説。但見於空不見不空。故不行中道不見仏性。名為偏悟也。(『中観論序疏』、大正蔵四二巻・三頁上)

(2)小乗観行。先有法体折法入空。故但見於空不見不空。今大乗観相待者。不立法体。諸法本来不生。今即無滅。初念為無礙道。後念為解道。是故経言。不但見空。亦見仏性不空。(『大乗玄論』巻第一、大正蔵四五巻・一八頁下)

とある箇所を指摘することができる。これらの箇所では、小乗は「見空」のみであり、大乗は「見空与不空」であると述べ、小乗は不見仏性、大乗は見仏性と述べている。そして、その典拠として『涅槃経』が引用されている。このような立場としては、更に、

(1)小乗但明於空未説不空。大乗明空亦弁不空。故涅槃云。声聞之人但見於空不見不空。智者見空及以不空。空者一切生死。不空者謂大涅槃。(『三論玄義』、大正蔵四五巻・四頁中)

(2)小乗人但見於空不見不空。大乗人具見空与不空故中道。(『法華義疏』巻第七、大正蔵三四巻・五五六頁下)

(3)二乗但見於空。不見不空名為小智。大乗見空及以不空故称曠照。(『中観論序疏』、大正蔵四二巻・三頁中)

とある箇所をも指摘することができる。[15] これらの箇所では、見仏性の語は見いだせないのであるが、前に示した箇所と同じく、『涅槃経』を引用し、小乗と大乗との相違点を述べ、小乗は「見空」のみであり、大乗は「見空与不空」であると述べている。また、この箇所では、空は一切生死であり、不空は大涅槃であると述べている。なお、これらの箇所に引用されている『涅槃経』についてであるが、『涅槃経』巻第二五「師子吼菩薩品」第二三之一に、

智者見空及与不空常与無常苦之与楽我与無我。空者一切生死。不空者謂大涅槃。……中略……声聞縁覚見一切空不見不空。乃至見一切無我不見於我。以是義故不得第一義空。不得第一義空故不行中道。無中道故不見仏性。(大正蔵一二巻・七六七頁下―七六八頁上)

とあり、この箇所より要略されて引用されている。この箇所の一節は小乗と大乗との相違を明確にするために引用されており、小乗の空見を批判し、斥けるためであるということができる。吉蔵にとって小乗の空見を斥けることは重要な

問題であり、二諦説においても、三重の二諦を述べて、第二重の二諦の対境として小乗の空見を斥けている。[16] すなわち、吉蔵にとって、小乗の空見を斥けるためには、ここに示した『涅槃経』の一節が最も適していたということができる。

このように、吉蔵は小乗の空見を斥けるために『涅槃経』を引用して空と不空とを述べているのであるが、吉蔵は、また、別の立場で空と不空とを述べており、次の箇所を指摘することができる。すなわち、著書中、

(1)若依涅槃文。以第一義空為仏性者下文即言空者。不見空与不空名為仏性。(『大乗玄論』巻第三、大正蔵四五巻・三六頁下)

(2)仏性者如師子吼。明仏性第一義空。所言空者。不見空与之不空也。(『涅槃経遊意』、大正蔵三八巻・二三五頁中)

(3)所言空者。不見空与不空名為仏性。(『大乗玄論』巻第三、大正蔵四五巻・四二頁上)

(4)次泯一諦帰無諦。如経言所言空者不見空与不空。不見空者不見有為生死空也。不見不空者亦不見涅槃不空。又生死是空。而今通言不見空不空者。涅槃為不空。亦不見有不有。若爾即不見生死空不空。亦不見涅槃有不有。故非空非有非生死非涅槃。即是無諦。(『法華玄論』巻第八、大正蔵三四巻・四二七頁上)

とある箇所を指摘することができる。ここに示した箇所では「不見空与不空」と述べており、その典拠として『涅槃経』を引用している。(1)(2)(3)に示した箇所では仏性について述べており、(4)に示した箇所では無諦について述べているのであるが、いずれも空と不空とを否定して述べているのである。なお、「不見空与不空」の典拠として引用されている『涅槃経』であるが、『涅槃経』巻第二五「師子吼菩薩品」第二三之一に、

善男子。仏性者名第一義空。第一義空名為智慧。所言空者不見空与不空。(大正蔵一二巻・七六七頁下)

とあり、この箇所より引用されている。前に示した用例では「見空与不空」を大乗と述べ、中道と述べているのであるが、ここに示した用例では「不見空与不空」を仏性と述べている。すなわち、前に示した用例とここに示した用例とでは全く異なった立場を述べていることになる。

このような異なる二者の立場を理解するためには、「不見空与不空」を述べる立場について、更に詳しく述べる必要

がある。前に述べた箇所では、空とは生死のことであり、不空とは大涅槃のことであったが、吉蔵は、この生死と大涅槃とを述べて、『法華遊意』に、

得大涅槃滅生死相続故是断滅。得大涅槃常住則便是常住。経亦云。見生死無常名為断見。見涅槃常名為常見。故知執断常則堕二見非仏非妙。（大正蔵三四巻・六四一頁中）

と述べている。この箇所では、見生死すなわち見空は断見であり、見涅槃すなわち見不空は常見であるとされている。このことより、「見空与不空」は二見に堕すことを意味しており、「見空与不空」は否定されるべき立場であるということになる。それ故、吉蔵は、『大乗玄論』巻第三に、

所言空者。不見空与不空。対此為言。亦応云。所言智者。不見智与不智。即不見空除空。不見不空除不空。除智又除不智。遠離二辺名聖中道。又言。如是二見不名中道。無常無断乃名中道。此豈非以中道為仏性耶。是以除不空則離常辺。又除於空即離断辺。不見智与不智義亦如是。故以中道為仏性。是以文云仏性者。即是三菩提中道種子也。是故今明。第一義空名為仏性。不見空与不空。不見智与不智。無常無断名為中道。（大正蔵四五巻・三七頁中）

と述べている。この箇所では、「不見空」とは空を除くことであり、断辺を離れることであると述べ、「不見不空」とは不空を除くことであり、常辺を除くことであると述べている。すなわち、「不見空与不空」とは断辺と常辺との二辺を遠離することであり、中道を述べていることになる。

このように、「不見空与不空」と述べる立場では、空と不空とは断見と常見との二見とされ、「見空与不空」と述べる立場は否定されている。ところが、吉蔵は、また、『中観論疏』巻第一〇本に、

見生死涅槃為二。則是生死耳。達無二名為涅槃。故涅槃経云。智者了達即是無二。無二之性即是実性。（大正蔵四二巻・一五八頁中—下）

と述べている。[17] この箇所では、生死涅槃を見て二と述べれば生死であり、無二と悟れば涅槃であると述べている。前に述べたように、生死は空、涅槃は不空であることより、空と不空とを二と述べれば「見空与不空」は否定され、無二と

悟れば「見空与不空」は肯定されることになる。そして、この場合、『涅槃経』巻第八「如来性品」第一二の、

若言無明因縁諸行。凡夫之人聞已分別生二法想。明与無明。智者了達其性無二。無二之性即是実性。（大正蔵一二巻・六五一頁下）

という一節を典拠として引用しているのである。すなわち、この箇所では、『涅槃経』の「所言空者不見空与不空」という一節は引用されていない。ここに典拠とされている一節は、前にも述べたとおり、不二を述べるための典拠であり、この箇所でも、また、無二を述べるための典拠として引用されている。このような吉蔵の引用態度を見るかぎり、『涅槃経』の「不見空与不空」という一節を、不二を述べた立場と理解しており、吉蔵の『涅槃経』に対する姿勢をも伺い知ることができる。

ところで、吉蔵は、一方で「見空与不空」と述べ、一方で「不見空与不空」と述べているのであるが、この両者の相違点は、見と述べ、不見と述べている点にある。この見と不見の問題について、吉蔵は、『浄名玄論』巻第一に、

問。於迷恒二。於悟恒不二。於迷恒見二。於悟恒不二。六道異法身。於悟恒不二。即衆生恒是仏。答。子妙語誠如所言。難曰。於迷恒見二。不見悟不二。於悟恒見不二。応不見迷二。答。既了悟不二。即不見迷二。（大正蔵三八巻・八五九頁下）

と述べている。この箇所では、迷の立場は見二であり、不見不二であると述べ、悟の立場は見不二であり、不見二であると述べている。すなわち、「見空与不空」とは悟の立場の「見不二」のことであり、「不見空与不空」とは悟の立場の「不見二」のことであるということができる。

このように、悟の立場によって、見と不見との問題は解決されたのであるが、吉蔵は、また、『二諦義』巻中において、

如来非見不見。於汝見。於汝不見。見不見既是於。即知道非見非不見。（大正蔵四五巻・九九頁下）

と述べており、見と不見との対立をも斥けている。すなわち、悟の立場においての見であり、悟の立場においての不見であったのであるが、如来の立場では悟の立場の見と不見をも否定されることになる。

しかし、非見非不見を述べれば、見について言及することは不可能であり、この点を考慮してか、吉蔵は、『維摩経義疏』巻第五において、

非見非不見。亦強詺以為見。(大正蔵三八巻・九七八頁上)

と述べている。すなわち、本来は非見非不見なのであるが、あえて見を述べているということができる。

五

以上、吉蔵教学と『涅槃経』との関係について、見性説を中心として述べてきたのであるが、少なからず問題を含んでいるということができる。

前に述べたとおり、見性説は『涅槃経』の引用により展開しており、『涅槃経』に基づいた説であることは否定できない。しかし、見仏性の解釈について述べるとき、『涅槃経』の展開とばかりはいうことができない。その解釈に至っては三論の思想が多く介入している点も否定することはできない。特に見仏性の見の解釈に至っては、徹底した不二の主張であり、般若思想の立場を述べているということができる。

また、『涅槃経』が引用される場合、三論の立場と共通する箇所が好んで引用されており、吉蔵の『涅槃経』引用の態度に、吉蔵の『涅槃経』に対する姿勢を伺い知ることができる。

更に述べると、『涅槃経遊意』には、

(1)我今依経文自云。無得者名大涅槃。故無所得此宗也。(大正蔵三八巻・二三二頁中)

(2)今明常明無常。因縁仮名字説。無有無常可有。亦無有常之可得。一無所住故名無所得也。(同・二三二頁下)

(3)今明諸法未曾常無常。或説常或説無常。諸法実相行常無常也。然無所得非但是此経宗。通是一切大乗之正意也。(同・二三二頁下)

とあり、吉蔵の『涅槃経』に対する立場が示されている。すなわち、『涅槃経』は因縁仮名を述べた経典であり、無所

得を述べた経典であると述べている。更には、無所得を述べた経典は『涅槃経』ばかりでなく、大乗経典全ての正意であるとまで言っているのである。

ここに述べている「無所得」が『般若経』の思想であるという点より、吉蔵は『般若経』と『涅槃経』との間に「無所得」という共通点を見いだしていたということができる。この立場は『般若経』の思想と『涅槃経』の思想との融合を意味するのではなく、『般若経』の立場で『涅槃経』を解釈しているということになる。すなわち、吉蔵の『涅槃経』解釈は般若思想により貫かれているということができるのである。

(1) 平井俊榮著『中国般若思想史研究』（一九七六年三月、春秋社刊）五一五―五三一頁参照。
(2) 同右、五二七―五二八頁参照。
(3) 同右参照。
(4) この問題については同右、五三二―五五〇頁「吉蔵における『涅槃経』引用の形態と特質」参照。
(5) 拙稿「吉蔵における見性思想の考察」（『駒沢大学仏教学部論集』第一三号、昭和五七年一〇月）参照。
(6) 伊藤隆寿「見性の歴史的考察」（『曹洞宗宗学研究』第一五号、昭和四八年三月）参照。
(7) 『大乗玄論』巻第三の冒頭に、「仏性義十門　一大意門　二明異釈門　三尋経門　四簡正因門　五釈名門　六本有始有門　七内外有無門　八見性門　九会教門　十料簡門」（大正蔵四五巻・三五頁中）とあるを参照。
(8) 『仁王般若経疏』巻第六（大正蔵三三巻・三五三頁下、三五四頁上）にも見性の語を見いだすことができる。
(9) 『法華経統略』巻第二にも「若本無有仏性。終不成仏。故説正因仏性。見此仏性。方成仏也。」（続蔵一編四三套一冊三四丁右下）とある。
(10) 『法華玄論』巻第三にも「為釈成常無常意故明仏性為因涅槃為果。如来之身所以常者良由本有仏性。見仏性故。所以為常故純陀品云。未見仏性名為無常。見仏性故常恒無変。」（大正蔵三四巻・三八七頁中―下）とある。なお、この箇所の出典は『涅槃経』巻第九「菩薩品」第一六の「文殊師利言。純陀心疑如来常住。以得知見仏性力故。若見仏性而為常者。本未見時応是無常。」（大正蔵一二巻・六六三頁下）とある箇所を参照。
(11) 『中観論疏』巻第八本に「如云初地猶有法我執。乃至十地菩薩見法有性故見仏性不了。亦住十住故見不了了也。」（大正蔵四二巻・一一六頁上）とある箇所の出典についてであるが、十地の菩薩の見仏性が不了であるという点では本文に示した箇所

と同じであるが、「見法有性」の菩薩について述べている箇所は『涅槃経』巻第二四「光明遍照高貴徳王菩薩品」第二二之六の「一切菩薩住九地者見法有性。以是見故不見仏性。」(大正蔵一二巻・七六五頁下)とある箇所であり、両者の説を合わせ用いていると思われる。

(12)『大品経義疏』巻第三の「因中慧眼未必見仏性如九住已下仏眼見性」(続蔵一編三八套一冊三七丁左上)とある箇所では九住已下を未必見仏性としており、『勝鬘宝窟』巻下之本の「十住菩薩。見法有性。故不見仏性。」(大正蔵三七巻・七三頁中)とある箇所では十住菩薩を不見仏性としている。なお、『涅槃経』巻第二一「光明遍照高貴徳王菩薩品」第二六之三には「声聞縁覚至十住菩薩不見仏性。」(大正蔵一二巻・七四六頁中)とあり、十住菩薩を不見仏性としている。

(13) たとえば『中観論疏』巻第一本(大正蔵四二巻・九頁上)、同・巻第二本(大正蔵四二巻・二六頁下)、同・巻第五本(大正蔵四二巻・八一頁下)、同・巻第九末(大正蔵四二巻・一三九頁中)、同・巻第一〇末(大正蔵四二巻・一五八頁下)等に引用されている。なお、この一節については平井俊榮著『中国般若思想史研究』の「吉蔵における『涅槃経』引用の形態と特質」参照。

(14) 拙稿「吉蔵における見の思想」(『曹洞宗宗学研究』第二四号、昭和五七年三月)参照。

(15)『法華義疏』巻第四には「二乗但見於空不見不空。即但見於滅不見不滅。大乗明見空及与不空。則是具見於滅及与不滅。」(大正蔵三四巻・五〇四頁中)とあり、『法華遊意』には「如涅槃云。二乗之人但見於空不見不空。故不行中道不得称為第一。諸仏如来徳無不円累無不尽。具見空与不空義。行於中道故称為第一也。」(大正蔵三四巻・六三九頁下)とある。

(16)『二諦義』巻上に「第二重為破二乗人。二乗謂諸法空。沈空見坑故。」(大正蔵四五巻・九一頁上)とあるを参照。

(17)『浄名玄論』巻第一には「若見生死涅槃二。是故名生死。若了悟此二本無二。所以名涅槃。生死涅槃二法既爾。衆生与仏両人亦然。見有衆生有仏二。即名為衆生。若了無仏無衆生。此乃為仏。」(大正蔵三八巻・八六一頁上)とある。

吉蔵における『大智度論』依用と大智度論師批判

吉津　宜英

一　問題の所在

平井俊榮博士は『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』の中で吉蔵の著作における経論の引用を精査され[1]、経典では『涅槃経』の引用が圧倒的に多く、論部では『大智度論』（以下は、カッコ無しで大論と略称する）の依用が最も頻繁であることを示された。これら一経一論のうちで『涅槃経』については空観と仏性との融即を意図している「師子吼品」の引用は重要であり、単なる聖言量的な権威や荘厳として引かれたのではなく、吉蔵の思想の本質にかかわる問題を含んでいると結論される。その『涅槃経』の引用に比較すると、大論の依用は吉蔵にとって辞書的な役割を果たし、主要な大乗仏教教義の術語観念の資料典拠を与えるという面が強いと言われる。

確かに、吉蔵の著作における大論の引用を調べてみると、何らかの用語を説明するための典拠として引かれていることが多い。ただ大論の同じ場所が何回、何十回と、同じ目的のために引用されている用例が数例存在していることは、

吉蔵の教学にとって大論が単なる百科事典以上の存在であったのではないかと思わせる。先ず、吉蔵の大論の依用の中で重要と考える五、六例について検討してみたい。

次に吉蔵の著作の中には多くの論師たちへの批判があるが、その一つとして北地の大智度論師（以下では、大論師と略称する）への言及が処々に散見する。この事実とその背景については既に小論を公にしてあるが[2]、今改めて吉蔵の教学に即して大論師の批判の意味を考えてみたい。これも既に述べたことではあるが[3]、吉蔵は真諦三蔵（四九九—五六九）訳出の『摂大乗論』の教学に関して三論の立場とよく符合するとか、三論の中にも唯識の義があると言いつつ、一方では摂論師を有所得大乗と厳しく批判する。これと同じことが大論と大論師との場合も言いうるのであろうか。この点について、吉蔵の著作に出ている大論師の批判の用例を検討しつつ考察してみたい。

実はこの大論師は単に吉蔵の脳裏の中でのみ仮想されたものではない。道宣（五九六—六六七）の『続高僧伝』をみると特に中国の北地に多くの大論研究者が輩出し、既に先学によって調査されているように[4]、彼らの中の数名のものは隋の文帝（在位五八一—六〇四）によって「大論衆主」として学界のリーダーに任命されたのである。それほどまでに大論が流行した理由は何であろうか。また、この大論学派と江南の三論学派の接点という問題の一つが正に吉蔵の著作における大論師批判という形で表面化しているわけである。吉蔵も表向きは三論と称しつつも、内実は四論として大論を重んずる。彼のような三論師たちの大論依用と北地の大論師たちのそれとどのように異なるのであろうか。特に大論師の一人であり、北周武帝の破仏に抗議して『二教論』を著わした道安（生卒年不詳）については、吉蔵が『中観論疏』の中で言及しているし[5]、『三論玄義』には『二教論』も引用しているから[6]、吉蔵の視野に入っていたわけである。それならば道安の弟子の慧影（　—六〇〇）のまとめた『大智度論疏』[7]を吉蔵は参酌した可能性もありうるとも考える。この点をも含めて、特に長安に住してからの吉蔵の教学にとって大論師の存在がどれほどのものであったか考えてみたい。

私は吉蔵がやむをえざる事情とはいえ、江南から長安に来て教学を形成した意義は大きいと思う。彼の著作をみるとわかるように、北地で流行した地論学や摂論学、さらには平井博士が論究されている[8]北地の三論師などに吉蔵は敏感に

対応している。このような異質な教学に対応しているうちに、逆にそれらの影響を受けて江南の三論学の綱格が変質したような面はないであろうか。私はこの小論における大論師の批判の検討を通して、吉蔵の破邪顕正の帰趣を見定めたいと考えている。

二　『大智度論』の依用

さて、吉蔵における具体的引用としての大論の依用を検討をする前に、『三論玄義』と『大乗玄論』「論迹義」とによって三論と大論との関係、一括していえば四論の分別について一瞥する必要がある。

先ず『三論玄義』は大きく一通序大帰と二別釈衆品とに二分される。その第二別釈衆品は次のような一三の項目より成る。

一、経論相資
二、経論能所絞絡
三、造論縁起
四、諸部通別義
五、衆論立名不同門
六、衆論旨帰門
七、四論破申不同門
八、別釈三論
九、三論通別門
一〇、四論用仮不同門
一一、四論対縁不同門

一二、三論所破之縁
一三、中論名題門
これらのうちで、「四、諸部通別義」以下で三論と大論の分別、一括して四論相互の差異が論じられる。それらの議論をまとめると次のような三点が指摘できよう。
(1) 書名に「三論」とあるように三論を一まとまりにして扱ってゆこうという姿勢はあるが、広く四論という立場で考えようという方向が存在する。
(2) しかし、大論はただ『大品般若経』を註釈するのみの大乗別論、三論は大乗を全体として把握する大乗通論という区別は重要であり、やや大論の独自性が過少に評価されていると思われる。
(3) 三論は大乗通論としては平等であるが、なかでも『中論』が重視されていることは明らかである。

次に『大乗玄論』「論迹義」をみよう。この「論迹義」の内容は『三論玄義』と密接な連関を持っているが、次のような五門より成る。
一、破申大意
二、四論宗旨
三、経論能所
四、釈中観論名
五、論縁起
これら五門の中で今の三論と四論とに関わるのは第二門である。先の『三論玄義』における三つのまとめに対応させてみると次のようになる。
(1) 広く四論で考えるという姿勢は変わらないが、『三論玄義』では四論全体で論じられていた種々のテーマについ

て、「論迹義」では主として三論相互の間のみで検討され、大論はそれらの議論から、しめ出された形になっている。

(2) 全体としては大論と三論とを大乗別論と大乗通論と分け区別することは、『三論玄義』と変わらないが、別に大論を「通の別論」とも称し、通論的な要素をも認めていることは注目されよう。

(3) 『三論玄義』よりももっと『中論』の顕揚がみられる。

以上の『三論玄義』「別釈衆品」および『大乗玄論』「論迹義」の検討から次のようなことが帰結されよう。すなわち、三論とはいうものの、広く四論を基盤にしているという面からは確かに大論は重視されているが、大乗通論としての三論を一括し、さらに特に『中論』を一段と高く顕揚する面からは大論はどうしても低く位置づけられる。つまり、大論は吉蔵の教学において高低両様の位置づけがあることになる。

このように四論における大論、すなわち三論と大論との対比という観点からすると、どうも形式的になり、なかなか吉蔵にとって大論の占める比重が分かりにくくなってしまう。そこでやはり具体的引用に眼を転じて、はたして大論の依用は他の経論の依用と比較して一体どれほどの重要さがあるのか、ないのかを検討する必要を感ずる。

ところで、吉蔵における大論の引用は大変な量に達するから、それらすべてを検討することはできない。今、私は引用回数も多く、また吉蔵の教学にとっても重要と思われる六例のみに限定して考察したい。六例を大論に出てくる順序で列挙すると次のごとくである。

(1) 大論巻一「復次仏欲説第一義悉檀相故、説是般若波羅蜜経、有四種悉檀、一者世界悉檀、二者各各為人悉檀、三者対治悉檀、四者第一義悉檀、四悉檀中一切十二部経、八万四千法蔵、皆是実無相違背、」(大正蔵二五巻・五九頁中)

(2) 大論巻四三「凡夫人雖復離欲、有吾我心、著離欲法故、不楽般若波羅蜜、声聞辟支仏雖欲楽般若波羅蜜、無深慈悲故、大厭世間一心向涅槃、是故不能具足得般若波羅蜜、是般若波羅蜜菩薩成仏時転名一切種智、以是故般若不属

仏、不属声聞辟支仏、不属凡夫、但属菩薩。」（同、三七一頁上）

(3) 大論巻四六「菩薩初発意所行、為求仏道故、所修集善法随可度衆生、所説種種法、所謂本起経、断一切衆生疑経、華手経、法華経、雲経、大雲経、法雲経、弥勒問経、六波羅蜜経、摩訶般若波羅蜜経、如是等無量無辺阿僧祇経、或仏説、或化仏説、或大菩薩説、或声聞説、或諸得道天説、是事和合皆名摩訶衍、此諸経中般若波羅蜜最大故、説摩訶衍。」（同、三九四頁中）

(4) 大論巻六三「是声聞人、著声聞法仏法、過五百歳後、各各分別有五百部、従是已来、以求諸法決定相故、自執其法、不知仏為解脱故説法、而堅著語言、故聞説般若諸法畢竟空、如刀傷心、皆言決定之法、今云何言無。」（同、五〇三頁下）

(5) 大論巻一〇〇「問曰、更有何法甚深勝般若者、而以般若嘱累阿難、而余経嘱累菩薩、答曰、般若波羅蜜非秘密法、而法華等諸経説阿羅漢受決作仏、大菩薩能受持用、譬如大薬師能以毒為薬。」（同、七五四頁中）

(6) 大論巻一〇〇「問曰、先見阿閦仏品中嘱累、今復嘱累有何等異、答曰、菩薩道有二種、一者般若波羅蜜道、二者方便道、先嘱累者為説般若波羅蜜体竟、今以説令衆生得是般若方便竟嘱累、以是故、見阿閦仏後説漚和拘捨羅品、般若波羅蜜中雖有方便、方便中雖有般若波羅蜜、而随多受名、般若与方便本体是一、以所用小異故別説、譬如金師以巧方便故以金作種種異物、雖皆是金而各異名。」（同、七五四頁中―下）

それでは順次具体的な引用の場面とその意義を考察してみよう。まず第一の用例は四悉檀である。これは天台教学においても重視されているが、吉蔵も頻繁に引用する。特に二諦に関わる議論では必ず言及される。また『二諦義』巻上（大正蔵四五巻・八一頁中）では単なる引用や言及の域を越えた吉蔵独自の四悉檀釈といったものも見出される。さらに『中観論疏』巻一本では、

第一義悉檀は是れ八不なり（大正蔵四二巻・一〇頁上）

とも、また、

此の八不正に是れ第一義悉檀なり、故に第一と名づく。（同、三四頁下）

とも言い、八不と第一義悉檀とを結びつける。これは大論の第一義悉檀の所に『中論』「観法品」第十八の第七、八の両偈が引用され、その第七偈が『中論』では「無生亦無滅」（大正蔵三〇巻・二四頁上）となっているのを大論では「不生不滅」（大正蔵二五巻・六一頁中）として、『中論』冒頭のいわゆる八不の偈に類似したことからの連想でもあろうが、単なる典拠としての引用以上の活用の仕方である。

次に(2)の用例に移ろう。大論は『大品般若経』の注釈書であるから、般若の解釈や智慧についての所説は多く、また吉蔵もしきりに引用する。この一文は『般若経』が三乗通教であるとする南地の五時判を破析する際に必ず引用される。例えば『三論玄義』では次のように引用される。

次に大品是れ三乗通教と云うは是れ亦た然らず。釈論に云わく「般若は二乗に属さず、但だ菩薩に属す」と。若し大品が是れ三乗通教ならば、則ち応に通属すべし。何が故に二乗に属さざるや。（大正蔵四五巻・五頁下）

これは確かに般若が三乗共学であるとするのを破すにはよい一文であるが、しかし経典には三乗共に般若を学ぶべしとも言っているので、また会通する必要が生じた。吉蔵は摩訶般若はただ菩薩の所学であり、単に実相の境を般若とする場合には三乗共学であると、般若に質的差異を認めて会通する。

このような般若の質的差異を論じたり、また般若の有翻無翻を語る時に、よく次の大論の一文が引用される。

不可称者、称名智慧、般若定実相、甚深極重、智慧軽薄、是故不能称、又般若多智慧少、故不能称、（大正蔵二五巻・五五二頁上）

例えば吉蔵の『金剛般若経疏』では経宗を弁じて、智慧をそれと認定する人を責めて、次のように言う。

若し智慧を以て宗と為さば、大智論に云わく、「般若は深重にして、智慧は軽薄なり、」と。今、既に深重なる般若を説く、何が故に深重なる般若を取りて宗と為さずして、軽薄なる智慧を取りて宗と為すや。（大正蔵三三巻・八八頁上）

さらに般若に関する引用としては、大論巻一八のラーフラバドラの般若頌[9]、巻四三の般若の定義[10]、巻八三の般若が仏心では薩婆若となるという説[11]などがしばしば引用される文句である。このように様々な般若義を引用する吉蔵の態度の一端は次のような『金剛般若経疏』の一文などから窺うことができよう。

若し学者にして定んで経論の一文を執して以て一家の義を成ぜば、皆な是れ魔に繋属せる人なるのみ。(大正蔵三三巻・九〇頁上)

次に第三の文例に移ろう。実はこの文例は第五の文例と一緒に考察すると、その意味の把握がしやすい。第五の文例は『法華経』と『般若経』とを比較して、二乗作仏を説く『法華経』の方が秘密の法であり、より深いというのに対し、第三の文例では『法華経』などの一〇種の経典名を挙げ、それらの中で『般若経』が最大とするのであるから、同じ大論の中で両経の価値判断は逆になっているわけである。そこで吉蔵は例えば『法華玄論』巻三などでは両文及び関連の典拠を引き、会通につとめ、両経の顕道は不二であることを証明する。今は『法華玄論』巻三冒頭の一文を引用してみよう[12]。

問う、(1)『釈論』に「問乗品」を解して云く、「十種の大経を列ぬ。所謂る、雲経、大雲経、華手経、法華経等なり。是の摩訶波若経を中に於いて最も深大と為す」と。

(2)又、『論』の第百巻に云わく、「法華は是れ秘密の法にして、阿羅漢の受記作仏を明かす。波若は秘密の法に非ず、二乗の作仏を明さず」と。

(3)又、『論』に「畢定品」を釈して云わく、「須菩提は、法華経に一切衆生皆作仏と明かすを聞き、又、波若経の中に退ありと聞く。是の故に、今、仏に問いたてまつる。是れ菩薩は畢定なりとや為ん、不畢定なりとや為ん」と。

(4)又、『釈論』の「大明品」に云わく、「諸余の善法は波若の中に入る」と。『論』に云わく、「諸余の善法とは謂わく法華経なり」と。

(5)又、云わく、「法華は是れ波若の異名なり」と。

是の五処の論文に三の相違有り。初めの文は、般若は勝にして、法華等は劣なりと列ぬ。第二の文は、般若は浅く、法華は深し。余の三は浅深を別たず。此の三つの相違、云何が会通するや。

答う、五時の説・四宗の論に依るに、言は此れ相害して鉾楯なり。会通すべからず。（大正蔵三四巻・三八二頁中）

南地の五時や北地の四宗の教判では共通して『法華経』は『般若経』より深広であるとするから、これらの大論の矛盾する諸文を会通することはできないと吉蔵は言う。そして、両教判を批判しつつ、両経の顕道に差異はないということを論証してゆくのが、右の引文以下の『法華玄論』の行論の流れである。

さて、右の引文のうちで(1)の部分がまさに第三の大論の文例の要約されたもので、大乗経典の中で『般若経』が最も深大だと言うわけで、『般若経』を注釈した大論における判断としては当然のものといえよう。

むしろ、第五の文例、すなわち『法華玄論』の中の(2)の引文のように大論の中で『法華経』が『般若経』よりも優れているという言い方のあることは不思議であろう。しかし、大論における『法華経』の引用は多く、しばしば『法華経』のすぐれた所が強調されている。実は先の『法華玄論』の(3)の一文はその例で、[13]吉蔵もこの一文をよく引用する。『大品般若経』の中では前半の「阿毘跋致品」では退転も不退転もあると言っているので、それでは『法華経』に一切が成仏するということと矛盾するではないかというわけである。そこで須菩提はこの「畢定品」で仏に畢定不退なのか、退なのか、と質問し、仏はここではじめて畢定不退を説き示す。一般の教判では『法華経』と『般若経』の説示の時期について、後者が早いとされるが、吉蔵は今の(3)の一文を根拠にして、『般若経』の説示は『法華経』の前後に亙っているとし、むしろ前後を明示できないというところまで主張しようとする。

また、第五の文例の秘密法であるか否かに関連して、次の大論の一文もよく引用される。

仏法有二種、一秘密、二現示、（大正蔵二五巻・八四頁下）

諸仏事有二種、一者密、二者現、（大正蔵二五巻・五一七頁上）

例えば『法華玄論』巻一[14]で『法華経』を説く意義を論ずる中で、

復た次に仏法に二種有り、一には顕示法、二には秘密法なり。顕示法とは、謂わく三乗の教なり、三種の因をもって三種の果を得ることを明かす。故に顕示と名づく。秘密法とは謂わく三乗の人、皆な作仏を得るなり。『釈論』の第百巻に云うが如し、「法華は阿羅漢の受記作仏を明かすが故に秘密法と名づく」と。昔より来た已に顕示法を説き竟わんぬ。今、秘密法を説かんと欲するが故に此の経を説くなり。（大正蔵三四巻・三六八頁下）

とある一文には、第五の文例と秘密・顕示二種仏法説が巧みに結びつけられて、『法華経』の意義の顕揚に利用されている。教理内容の面では『法華論』が吉蔵の法華解釈の支えとなっているが、他経との関連や位置づけなどの形式的な側面では大論が有力な典拠を与えていることが知られる。

次に第四の文例の検討に進もう。この一文も吉蔵が好んで引用する。この一文の文意は仏滅後五百年に五百の異部が生まれ、諸法の決定の有相に執着し、彼らは『般若経』が空を説くのを聞いて、刀で心臓を傷つけられたぐらいにショックを受けたというものである。吉蔵はこの文例のうち、五百歳、五百部、法執、如刀傷心の四項それぞれを典拠として使いわける。まず、五百歳[15]については『中観論疏巻』一末に

後五百歳者、此是五百歳後耳、智度論釈信毀品云、仏滅度後五百歳後有五百部、則其証也、（大正蔵四二巻・一八頁中）

とあるものなどが引用典拠の例[16]であろう。

また五百部の典拠としての引用は例えば『百論疏』巻上之上に、

広五百部者、智度論云、仏滅度後有五百部、各執諸法有決定相、不知仏意為解脱故、聞大乗法説畢竟空如刀傷心、即是言有所当、（大正蔵四二巻・二三五頁上）

として引用されているものなどが相当する。『法華玄論』などでは外国でいかに小乗を学ぶ人が多いかを示す典拠として引かれたりする。[17]

さらに法執を証する典拠としては『中観論疏』巻一末に、

問、小乗人聞畢竟空云何耶、答、大乗執畢竟空、排撥有法、小乗人執決定有、斥畢竟空、故智度論云、五百部聞畢

竟空、如刀傷心、即其証也、（大正蔵四二巻・一九頁下）

とあるのは好例であろう。また如刀傷心のショックの様子に焦点をあてた引用としては『中観論疏』巻四末の一文、

第二両偈、歎美畢竟空、小乗五有部、聞五陰畢竟空、如刀傷心、大士聞之即生歓喜、是故称歎、（大正蔵四二巻・六六頁下）

などがあてはまるであろう。菩薩大士は畢竟空を聞いて歓喜しこそすれ、如刀傷心ではないことが強調されているからである。このように、この大論の一文も、空有の争いや『中論』の位置づけ、また『中論』の文文句句の解釈の場面で活用されていることがわかる。

では、最後の第六の文例について検討してみよう。これは例えば『法華玄論』巻四に、[18]

問う、何を以てか空を鑑るを実と為し、有を照らすを権と為すは亦た衆経に通貫すと知るや。

答う、『浄名』に云わく、「智度は菩薩の母、方便を以て父と為す。一切衆の導師は是れに由って生ぜざること無し」と。智度は即ち是れ波若、方便は即ち権の義なり。龍樹、大品を釈して分かちて二道と為す。一には波若道、二には方便道なり。若し爾らば、浄名の二慧は即ち是れ大品の二慧なり。而して『浄名』に既に「一切衆の導師は是れに由りて生ぜざること無し」と云えり。即ち知んぬ、此の二慧は衆経を貫通することを。（大正蔵三四巻・三九四頁下）

と引用されている。『維摩経』「仏道品」の一文と大論の二道の一文とが並列して引用されているが、この両文が吉蔵の二智二慧説の有力な典拠になっていることは明らかである。『浄名玄論』[19]『中観論疏』[20]『三論玄義』[21]『大乗玄論』[22]等にこの二道説とそれを金と金細工で表わした譬喩がよく引用される。

以上、大論から吉蔵がよく引用する六例に限定して、若干の引用例の検討を試みたが、それによってどのようなことが知られようか。何といっても吉蔵の教学は般若を中核とするものであるから、第二の文例に代表されるような般若をめぐる諸説は大切であろう。吉蔵の般若学の形成にとって大論は単なる百科事典の役割以上の存在であることは実感されるところであるが、更に細かい検討は必要である。

次に第三、第四、そして第五の文例は一括することも可能であろう。それらのうち、第三と第五とは『法華経』と『般若経』との関係を考える重要な典拠となっていたし、第四は『中論』の造論の因縁とかさなるものであり、三例ともに吉蔵教学の主要経論の位置づけに関わる典拠となるものであった。平井博士によれば吉蔵の『涅槃経』「師子吼品」の多用は般若学と涅槃学の融即を支える思想史的役割を担っていたといわれる。先の『法華玄論』の引用でみたように大論の第三や第五の文例を駆使して、吉蔵は般若と法華との相即を示そうとしていた。それは南北の教判の批判ということを通してではあったが、般若学に裏づけられた新しい法華学を世に示そうとする試みであり、その際に大論の果たした役割は決して小さいものではなかったと思う。むしろ、大論の法華依用という事実を十二分に証明に活用したと言いえよう。

最後に第一と第六の文例は二諦と二智という吉蔵の教学の重要な綱目の形成にとって大きな典拠の一つとなっている。特に二道は大きく『大品般若経』と大論の綱格そのものが内容となっているわけであるから、単なる一文の引用という以上の重みがある。この点に関して、平井博士は吉蔵が従来の二智説を二道説として展開し、それを修道論の中核にすえ、二諦の教体に対して教用として位置づけたが、その教理的根拠はまさに『大品般若経』と大論にあると既に指摘されている。[23]

ところで、第一の四悉檀については既に吉蔵の師である法朗(五〇七―五八一)がそれによって因縁仮、対縁仮、就縁仮、随縁仮という四仮説を立てたと『二諦義』[24]に出ている。そして、この四仮説は『三論玄義』[25]でも取り上げられ、吉蔵はこの四仮説の典拠になっている四悉檀をよく知ることが二諦相即を理解することになるという。この四悉檀の教理は従来天台の教学の研究ではよく取り上げられているが、三論教学においても優るとも劣らぬほどの比重を有していると考えられ、さらに細かな検討が必要となろう。

さて、本節では吉蔵における大論の依用ということを検討したが、全体としての吉蔵の大論観ということになると、やはり『三論玄義』の「別釈衆品」の中の「衆論の旨帰を明かす門」[26]のところで把握せざるをえないだろう。その大論

の旨帰を論じたところによると、やはり先の般若と方便の二道が中心になっている。そして、両者は体用の関係として相即することが強調され、特に方便の用は聖をも超える行として高く位置づけられている。

このような大論観や大論の依用と吉蔵の著作の処々に散見する大論師への批判とはどのように関連するのであろうか。節を改めて考察してみよう。

三　大智度論師の批判

さて、大智度論師、つづめて大論師への吉蔵の言及や批判の用例を一括して出して、その後で若干の解説を加えよう。

(1)『中観論疏』巻八末「問、智度論亦引此偈解、第一義悉檀、第一義悉檀既絶四句、云何将四句釈第一義悉檀、答、智度論師亦無好通、今所明者如前釈之義、」(大正蔵四二巻・一二七頁中)

(2)『同』巻九末「次北土智度論師、仏有三身、法身之仏即是真如、真如体非是仏、以能生仏故、故名為仏、如実相非波若、能生波若故名波若、報化二身則世諦所摂、故雖有三身、摂唯二諦、」(同、一四〇頁上)

(3)『同』同「二者諸大小乗人執仏是有、今偏是大乗人執空是仏、如江南尚禅師、北土講智度論者、用真如是仏、」(同、一四二頁下)

(4)『大乗玄論』巻五「問、諸仏菩薩体不二、能応者未詳不二、是何等法、答、成論師真諦謂為不二法門、智度論師謂実相般若、地論師用阿梨耶識、摂論師真諦三蔵即阿摩羅識、四宗之内、初二約境、後二拠心、雖識境義殊、而同超四句、故釈迦掩室於摩竭、浄名杜口於毘耶、斯皆謂為神御故、口以之而黙、豈曰無弁弁所不能言也、今明、乃是不可言境心、不可言不境心、中道仏性理也、」(大正蔵四五巻・六六頁下)

(5)『大品経義疏』巻八「成論師、明如是真諦理、遍即万法、故言大如、但如是頑境、非是智慧、北釈論師亦云如是実相般若、亦是頑境、此二如皆言非是善法、地論師云真如仏性法界真諦故、如是智慧但非修習、」(続蔵影印本三八冊一一六頁左下)

(6)『法華統略』巻二「依江南法華師、不得云居法身地見、以法華経未弁常住法身故也、依関東智度論師、亦不得云居法身地見、彼以実相為法身、実相体非覚故、法身体非見、但能生於覚、故名覚、能生於見故名見、摂論師云、法身是真如、亦非見義、応身乃是見耳、今用金光明三身品、以釈此文。」(続蔵影印本四三冊三四頁左上―下)

(7)『同』巻四「余見南北諸師、互布抑揚、深用嘆息、南方諸徳、用四五時、及北土四五宗者、皆毀般若而歎法華、晩弘智度論師、多毀法華而歎般若、皆失経旨。」(同、六三頁左下)

(8)『同』巻六「非実非虚者、智度論師、用実相為仏、成実論師、用世諦虚仮為仏、今並異之故倶非也、非如非異者、江南尚禅師、用真如為仏、摂論師亦然、謂仏出二諦外者、謂仏異於真如、真如是妙無、仏果是妙有、今並非之。」(同、八二頁左上)

これらの用例から、まず大論師が北地で活躍したことが知られる。さらに「関東」とか「晩弘」という形容によって、吉蔵の脳裏には必ずや具体的な大論師の人物名があったと思われるが、今はそれを指摘することはできない。

これら八例のうちで、第一の例は大論の四悉檀について好い会通が無いというものであり、第七例は大論師が『法華経』をけなして、『般若経』を讃歎したとするもので、これら二例には大論師の具体的教説は示されていない。他の六例では具体的教説が示されているが、そこに共通する一つの主張がある。それは真如実相の主張である。

第二の文例では三身説の解釈で、法身仏を真如とし、真如そのものは仏とはいえないが、能く仏を生み出すので、仏といいえるのだとする。第六の文例では実相を法身とするが、説明の仕方は同じである。第三の文例では真如を仏とし、第八の文例では実相とするが、本質的な差異はないのであり、第四や第五の文例のようた、実相般若はまた、不二法門とも真如とも称せられる。ともかく、第五の文にみられるように、真如実相を「頑境」と称するほどに徹底的に対境として扱い、その実相を観ずることによって仏が出現すると大論師は考えたようである。

このような独特の真如実相説を大論師が唱えたということが明らかになってみると、吉蔵の著作で特に大論師となっ

ていなくても、例えば「北人」、「北土」、「北方人」、「有人」となっている諸説の中にも大論師の説が含まれていることが知られる。[27] 例えば、『浄名玄論』巻四の次の一文などは、『大乗玄論』巻四にも同一文が見出されるが、[28]「北土論師」の解釈となっていても、明らかに北土の大論師の説だとわかるのである。

有人言わく、仏に三種有り。一には法身仏、二には報身仏、三には化身仏なり。実相は即ち法身仏なり。実相は軌とすべきを、之を名づけて法と為す。此の法に体有るが故に名づけて身と為す。而るに実相は仏に非らず。能く仏を生ずるが故に、所以に仏と名づく、二には報身とは即ち修行して実相の理に会す。実相既に常なれば、報仏も亦た常なり。法は常なるを以ての故に、諸仏も亦た常なり。三には化仏は即ち物に応ずるの用なり。此は北土の論師の釈なり。（大正蔵三八巻・八八一頁上）

この文例と先に列挙した文例のうちの第二、あるいは第六などと比較すると、この北土の論師が確かに大論師であり、より体系的に三身説を示した内容であることが知られる。

さて、この大論師の説と現存する慧影抄撰の『大智度論疏』との関係はどうであろうか。この本は二四巻であったものが、七巻ぐらいしか残存していないので明確なことはいえないが、確かに実相説は処々にみられるものの先の吉蔵所引の大論師の説の文字どおりの文章は見当たらない。慧影の師の姚の道安はその伝記の中で「涅槃を崇尚し、以って遺訣の教と為し、博く智論に通じ、用いて弘道の基を資く。[29]」と言われるように、本書の「師言」の部分には多く「大本経」と称して『涅槃経』が引用される。すなわち仏性説が多く主張されるが、それは阿梨耶識と同一視される。[30] これは地論師たちと同じ態度である。したがって、多くの実相説も仏性説と結びつけられ、本有性の強いものとなっている。[31]この点は先の吉蔵所引の大論師の説の中で実相般若が「頑境」と表現されていたことと通うものがある。

ただ、一つだけ吉蔵と共通する点のあるのは、道憑（四八八―五五九）の五時教判を批判しつつ、[32] 大乗経に優劣を弁じてはならないとしていることである。[33] しかし、その結果として、一切の大乗経が実相常住、常住仏性、真智で貫かれているというような常住論に傾いているので、常に中道を志向する吉蔵の説とは径庭のあることは明らかである。

それでは、先に列挙した大論師の実相般若説について吉蔵は具体的にいかに批判しているかをみよう。今は先にも引用した『浄名玄論』巻四の一文を検討してみる。この一文は二智を十門分別するうちの第二釈名門の中で、三種般若を問題にし、実相般若は境か智かという問いに対しての答えの部分に出る。そこで、右に引いた北土の論師（大論師）と南方の尚禅師、そして南方の成実論師の諸説を出し、南北諸師共に実相を境とし、実相によって般若の智慧が生ずる、いわば両者は果中説因の関係であり、実相の因を般若の果に寄せて説いているとする。確かに先の大論師も実相自身は覚知ではないが、覚知（般若）を生み出すとして、実相を因としていた。また南方の尚禅師は空無相を修して実相の理に会するとし、南方の成論師は真諦の理を実相とし、この理に会すれば煩悩は尽きるとしているので、三者共に実相を境とし、般若の智の生ずる原因と見ていることがわかる。

これに対して、吉蔵は大論巻四三[34]に由来するところの一文を典拠として、

論の実相を釈する文に云わく「因は是れ一辺、果は是れ一辺、此の二辺を離るるを名づけて中道と為す。縁は是れ一辺、観は是れ一辺、此の二辺を離るるを名づけて中道と為す」と。故に知りぬ、実相は未だ曾て因果にあらず、亦た境智に非らず、而も縁に随い義を逐うて、上の四句の不同有り。衆師は応に汎く引き文を集めて以って円旨に通ずべからざるなり。（大正蔵三八巻・八八一頁上中）

と述べる。

この吉蔵の批評は、二諦や二智を重んじ、中道を主張する、いわばバランスのとれた教学からすると当然であろう。吉蔵の眼からみれば、大論師を含めて三師ともに実相は境（縁）の一辺に執し、般若は智（観）の一辺に着しているようにみえる。

先の大論巻四三の離二辺の項について、『大智度論疏』巻一七では次のように解釈している。

「復次離是二辺」已下は、次に観照波若を釈す。二有るが為の故に以て中と説くべしと論ぜんと欲す。今は既に二を離れたれば、亦復た中も無し。何が故に説いて中観の智と言うや。若し般若の解を為して言はば、既に其れ二無

し、亦復た中も無し。但だ二に対して二を取らざるが為の故に、仮に説いて中実と為す。亦た中道の観ずべき無きが故に、此の無相の智慧を以て、以って波若と為す。（続蔵影印本八七冊二四一頁左下）

この一文の直前に「仏性性浄涅槃」という内容で実相般若が示されている。それとの対応で今の観照般若の一文をみると、中道が仮説とされ、軽く扱われていることがわかるし、やはり実相般若の方が重要であることが知られる。実相般若の常住なる相を観照するところでは二もまた一辺、不二もまた一辺となる。吉蔵もぎりぎりのところでは、強いて名づけて中とも説くと言うが、先の引文中の議論ほど単純ではない。吉蔵はむしろ実相般若のところに中を位置づけ、さらに三般若相互の関係を自在に論ずる。[35]

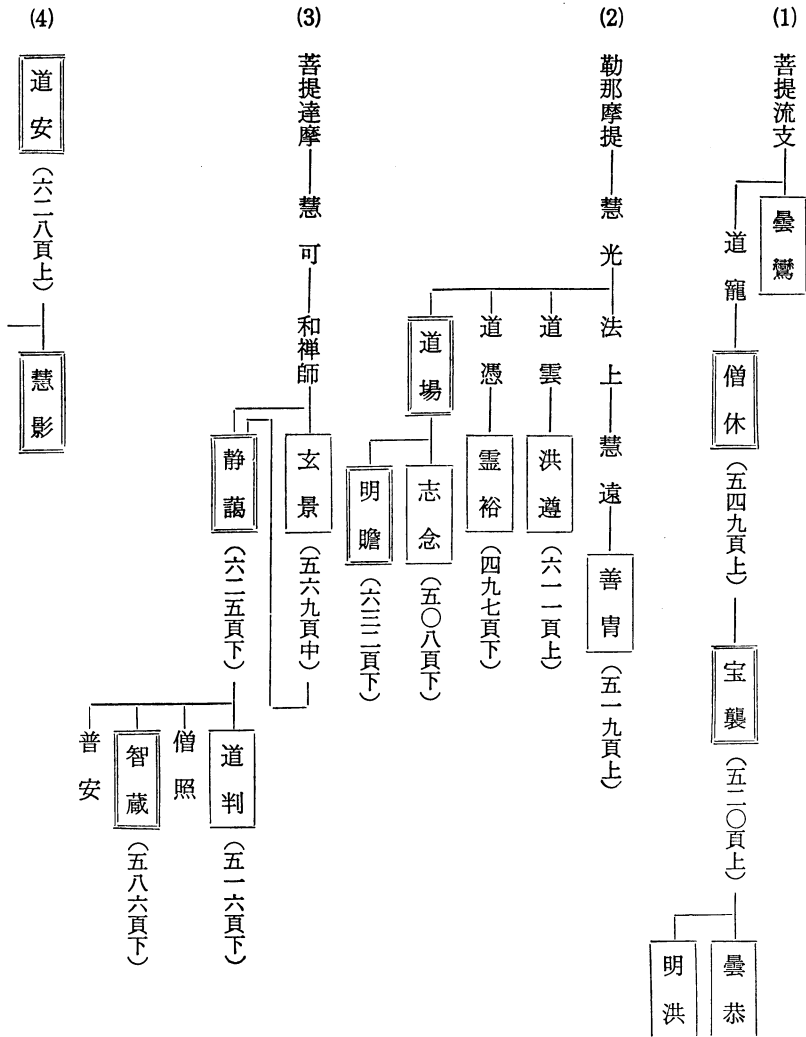
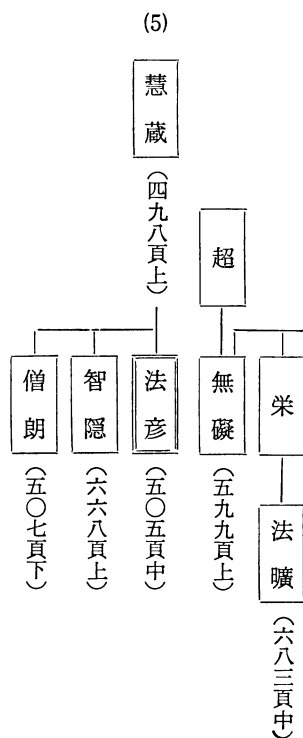
このような自由自在な議論を展開する吉蔵の視点からすれば、やはり常住なる実相般若を強調する大論師は、他の地論師や摂論師などと同様に「有所得大乗」と呼ぶべき部類に入るのかもしれない。[36] ただ、議論としては大論師の実相説は明解であるともいえるし、実践には向いているだろう。大論師の眼からみれば、吉蔵の議論は晦渋で、とうてい実践できるような教理ではないと映じたかもしれない。

以上、本節では吉蔵の著作の中から大論師への言及および批判の用例を示し、現存の『大智度論疏』の内容との接点をさぐってみた。吉蔵の批判した教学者たちの群像としては大論師たちよりもはるかに地論師や摂論師たちの方が量も多く、内容的にも重要ではあるが、南北朝から隋にかけての北地の大論師たちの動きは無視できない思想史上の役割を果たしたのではないかと思われる。次節ではそれらの大論師たちの群像を示し、吉蔵の批判の背景を明らかにし、その批判の意味を考える手がかりとしたい。

四　大論研究者の輩出

南北朝の特に北朝の方に大論の研究者、つまり大論師たちが輩出した。今、『続高僧伝』の記述に拠って北土の大論師を列挙してみよう。まず五群に分けて法系図で示し、後にその他の大論研究者たちを羅列したい。法系図の中で枠で

囲った人々は大論研究者であるが、特に二重枠の付してある高僧は自他共に「北土大論師」と認められてもよいのではないかと私が規定した人々である。なお、僧名の下の丸カッコの中は大正蔵五〇巻の頁数である。

(5)

その他の北地の大論研究者たちを列挙しよう。

玄琮（四三六頁頁中）、慧浄（四四一頁下）、慧善（四八六頁中）、曇延（四八八頁上）、明舜（五一〇頁下）、智梵（五一一頁上）、道宗（五一二頁上）、神逈（五二六頁上）、明曠（五二七頁中）、霊蔵（六一〇頁中）、道亮（六一九頁中）、宝積（六六九頁中）、曇遂（六七二頁中）、弁寂（六七五頁上）、曇良（六七六頁上）

以上のように約四〇名ぐらいの大論研究者を取り出すことができる。因みに南地の大論研究者も「大論」「智論」、あるいは「四論」の文字に注目して取り上げることができるが、それらの大半はいわゆる江南の三論学派にかさなるのである。

逆に、北地の方で「四論」という記述は曇鸞（四七六—五四二?）、静藹（五三四—六〇一）そして道判（五三二—六一五）の伝記に見出されるが、これら二、三の人々の存在を根拠にして、北地に四論学派があったとか、これらの人々が北土の三論師であるなどということはできない。なぜならば、江南の三論学派は『続高僧伝』の記述の整理より成る法系と吉蔵の著作に見られる法系意識とがよく呼応し、実際に自他共に認めた学派が実在したことが証明されるのに対して、北土関係の四論という記述には学派の実在感はないからである。

それでは、大論についてはどうであろうか。結論的に言えば、これについては江南の三論学派ほどの隆盛、人脈そし

て成果は無いが、一応自他共に認めた一つの学派の存在を認定してよいようである。
まず第一には、すでに前節でみたように吉蔵が著作の中で「北土智度論師」として引用していたから、学派の名称が少なくとも他称としてはありえた一つの証拠となろう。さらに他称に属する用例としては、智顗も「釈論師」[37]と言い、また『歴代三宝紀』では先の法系図(4)に出した道安を「周世の智度論師」[38]と呼んでいる。十分ではないが、大論学派という名称が存在した証拠にはなるだろう。
更に第二には、すでに指摘されている隋の文帝による五衆の勅任である。[39]五衆とは五つの研究グループといった意味であるが、講論衆・講律衆・涅槃衆・十地衆と並んで大論衆が立てられている。そして、その研究グループのリーダーとして各衆に「衆主」が勅任され、先の法系図(1)に出る宝襲（五四七—六二六）と、同じく(5)の慧蔵（五二二—六〇五）門下の法彦（—五四七—六〇七—）の二名が大論衆主になっている。このグループがどの程度のものであったかは不明としても、地論や涅槃といった研究グループと並んで、大論の研究グループが公認されていることは大きな意味がある。この大論衆及び大論衆主の存在と先の吉蔵などの呼称と併せて、大論研究者が他から一つの存在として認められていたことは明らかであろう。
では、そのグループのメンバーの自覚としてはどうだったのであろうか。先の法系図(4)の道安が講説し、弟子の慧影がまとめた『大智度論疏』[40]の中に次のような話が述べられているのは参考になるだろう。すなわち、『大品般若経』の科文の問題に関して、先の法系図(2)に出した道場の物語を道安が述べたのである。つまり、光統律師慧光の弟子である道場はのちに菩提流支の講説を聴き、何故かは分からないが流支の瞋りに触れ、ついに嵩山に入って一〇年間大論を読んだ。そして町に出て、この論を講じようとしていた時に、たまたま一人の尼僧がその論を読みたいというのに出会い、その尼僧は檀越を勧募して、道場に大論を講じさせた。大論の興起は正にこの道場法師の講説によるのだと道安は述べる。
それでは道安はこの道場の説に拠るかというと、そうではなく、鳩摩羅什の意を体しているはずの姚秦時代の人々の説に拠るという。しかし、他から智度論師とも称せられる程の道安の言葉として「大論研究の濫觴は道場師である」と

語られていることの意味は大きい。多分、道場は主として鄴都で活躍し、道安は長安を講説の場としたから、両者に師弟関係は存在しないであろうが、この物語の伝承は共に大論を大切にする者同志のような気分があり、一つの学派の自覚を傍証するものであろう。

このように南北朝末期から隋代にかけて、北地の大論研究はもり上がり、一つの学派として自他共に認めるところとなったとしてよいであろう。ただ、一部の人々を除いて、他の多くの人々は、江南の三論の人々が位置づけたように四論というベースでの大論という立場を取らず、ある人々に至ってはアビダルマ研究と大論の講説を両立させていたのである。

前にも触れたように先に列挙した人々の中で四論と明記しているのは曇鸞、静藹そして道判の三人ぐらいなものである。彼らを四論学派として認定しないにしても、彼らが江南の三論学派に通うものを持っていたとしてもよいであろう。(41)それ以外の多くの人々が他の経論と大論とを兼ねて学び、併せ講説する中にあって、五、六人の人々について「偏えに」大論を「宗」としたとか、「弘めた」とか言われていることも注目に値しよう。例えば、明舜（五四七―六〇六）は「偏えに智論を以て名を著わす」とされ、大論衆主に任じられた宝襲は「偏えに智度を以て宗と為す」とあり、静藹の弟子智蔵（五四一―六二五）は「盛んに導化を開くに、智論を以て、言先と為す」と評され、また道亮（五六九―　）も「偏えに大論を弘む」と言われている。これら数人の人々は確かに大論師と称してもよい高僧たちである。

ところで、現存の『大智度論疏』にみられる道安や慧影の学風はどうであろうか。これは前節でも少々触れたように、道安の伝記の中で大論と『大乗涅槃経』とを重んじたとあることと符合し、後者が「大本経」の呼称でしばしば引用される。さらに、『十地経論』や『摂大乗論』の教学も援用されており、仏性・阿梨耶識・如来蔵といった側面が大論の空観理解に十二分に加味されている。

以上のように、北地の大論研究者たちの群像は、偏えに大論を弘めた人や四論をベースにして大論も研究した人を左右に配し、多くの人々は異質な経論と大論とを兼修していた。では、この南北朝の末から何故に大論研究が北地に流行

したのであろうか。これは、すでに先学によって指摘されているように[42]、特に『十地経論』等の無著・世親系仏教の伝来を契機にして、先来の羅什三蔵による龍樹・提婆系仏教との比較がなされ、ここに真の大乗とは何かを問う動きが興った。この大乗への問いは仏教界内部の動きに止まらず、儒仏道三教全体の大きなテーマでもあった。

すなわち、南北朝末から隋代にかけての中国は政治的には北周武帝（在位五六〇—五七八）の全国統一への意欲、そして、その具体化としての北斉併呑によって大きく動く。その政治的意図のために武帝は仏教教団の弾圧を行なったが、その際彼は還俗僧である衛元嵩の意見を容れ、「平延大寺」[43]の理想と称する、徹底した在家仏教主義を真の大乗であるとして唱道し、出家教団の破壊を合理化した。この平延大寺の理想に関連して、北朝に一貫して流れる皇帝即如来の議論の一つの形態として「天王仏の政令」[44]ということが指摘されるが、この「天王仏」は大論巻三五[45]の四天王奉鉢の物語に由来するといわれる。武帝や衛元嵩たちは皇帝が如来の自覚を持って政治を行ない、人々が僧侶の威儀を行ずる覚悟で生活すれば、出家教団など無くても、立派に大乗は実現される、いや、それこそ真の大乗だと考えたのである。

このように、大乗は教団の内外を通じての大きなテーマであった。そして、大論はその論の名称からしても、また内容からしても大乗とは何かを教えてくれるものとして注目されたといえよう。先に道場の物語を取り上げたが、彼の大論志向は慧光や菩提流支などの地論系の人々への一種の反撥によることが窺われる。ただ、それだけならば単に教団内の問題であるが、彼の門下で「専ら大論を学ぶ」といわれる明贍（五五九—六二八）が北周武帝の仏教弾圧に遇い、以後徹底した王者不拝の姿勢を貫いたのを知り、また静藹や道安の激しい護法の物語を見る時には、彼ら大論師たちの活動は先の武帝の平延大寺への反撥と考えられ、彼らの大論研究もその反撥と無縁ではありえないだろうと思う。彼ら三人の大論研究者が共に『続高僧伝』の「護法篇」に収められていることは、当時の大論研究を単なる流行としては済ませられないものを感ずるが、大論のどの内容が護法の姿勢に結びつくのかは分からない。先にみたように吉蔵所引の大論師の所説では「実相を観ずる」ことが彼らの特色とされていた。この実相の立場から武帝の平延大寺の邪説を批判したのだと言えないこともないが、やや想像の域に入るので示唆するに止めたい[46]。

五　依用と批判の意義

さて、まとめとして、吉蔵の大論依用と大論師批判の意義を考えてみよう。そのうち依用については前に述べたように多くは語句の典拠として引用される中にあって、よく引用される数例の引文は吉蔵の教学にとって重要な役割を果たしていた。特に大論によく『法華経』が引用され、しかも高く評価されているという事実は、吉蔵における『法華経』と『般若経』との融即を論ずるところに全面的に活用されたといってよいであろう。その他、般若に関する定義、二智説の典拠、四悉檀の二諦説への活用など、大論の引用は単に量的な多さだけでなく、質的に重要なものを含んでいる。

ところで、この大論を専門に研究する大論師への批判の意義はどのように考えられようか。まず批判の前提として、確かに北朝に多くの大論師たちが輩出した事実を確認し、その輩出が大乗義探求の一翼を荷う時代の趨勢と深く関わっていることを推測した。

すでに私は吉蔵がいかに地論師や摂論師たち、すなわち唯識大乗の人々を批判しているかをみたが[47]、今の大論師批判も同様の視点から考察することができよう。周知のように、吉蔵の思想の展開は、興皇寺修行時代の後、会稽嘉祥寺時代、楊州慧日道場時代、そして長安時代の三期に分けて考えられる。この三期に分けて、唯識大乗家への批判をみると、地論師については会稽時代からその呼称をみるが、摂論師という呼称については長安時代からと思われる。この摂論についてては、あるいは吉蔵の真諦三蔵への個人的好意の表明かもしれないが、摂論の教学は三論一家の立場と符合する[48]とも述べるほどである。

今、問題の大論ともなれば、符合するどころか、最初期から大切な典拠として扱ってきたことは明らかである。しかし、大論師への批判は依用とは別である。先にみたところでは『大品義疏』、『浄名玄論』、『中観論疏』そして『法華統略』などに大論師への批判がみられた。これらのうち、開皇一五年（五九五）撰述という『大品義疏』は嘉祥寺時代の著作であるから、吉蔵がそのころから大論師批判を行なっていたと認めざるをえないが、やはり盛んに批判するように

なったのは『浄名玄論』以降、すなわち長安に行ってからだと思われる。[49]『法華統略』では「関東智度論師」とか「晩弘智度論師」ともあり、あたかも眼前に、具体的人名を出してもよい程の大論師が居たことを窺わせるのである。

さて、地論師や摂論師ほど多くはないし、彼らに対しての批判ほどに激しさも感じないのではあるが、これらの大論師たちへの批判の意味をどのように考えるべきであろうか。すでに横超慧日博士は「吉蔵は江南の三論学を長安に移して空観仏教と瑜伽仏教との統合の端を開いた」と指摘された。[50]ところが先にみたように現存の『大智度論疏』をみると、吉蔵の形態と径庭はあるとはいえ、大論の中心教学である空観と地論や摂論の瑜伽仏教とが結合されている。私は北地の大論師たちの成果は形としては吉蔵が長安で形成する教学の先駆的役割を果たしたのではないかと思うのである。

確かに吉蔵は長安に入ってから、例えば『中観論疏』などにみられるように、「有所得大乗、有所得大乗」と連呼しつつ、激しく唯識大乗を批判する。その一方では、『中論』の偈の中に阿梨耶識説を読みとったり、[51]三論教学の中にも唯識の義があると言ったりして、[52]会通にも努力する。先に『法華玄論』の中で摂論の内容は三論一家の立場と符合すると言っていた延長線上の発言とも受け取れるが、批判したものに逆に影響を受け、『三論玄義』にみられるような破邪と顕正の「けじめ」をやや逸脱しているのではないかと思われる面も窺われる。

このように批判と摂取という形で、吉蔵は横超博士の言われる総合を果たしたと思われるが、その時に最も意識したのが道安と慧影との『大智度論疏』の存在だったのではあるまいか。吉蔵の現存の著作の中には前に指摘したように『三論玄義』に道安の『二教論』を引用し、『中観論疏』「序疏」で道安に言及するのみで、『大智度論疏』の引用は見当たらない。ただ日本の安澄の『中論疏記』で、あれだけ『大智度論疏』を引用し、関説するのは何故であろうか。[53]私は「序疏」の一文だけからでも、吉蔵が若干の尊敬の念を込めて道安の教学に接していたことを証しうるのではないかと思う。

したがって、大論師に対して、あからさまに「有所得」と冠してはいないものの、吉蔵の立場からはその実相般若論もやはり一辺に堕するものと思われ、中道実相論の立場からは批判せざるをえなかったものと思われる。ただ、その吉

蔵の教学から、静藹や道安や明瞻たち北土大智度論師のような護法の行動、帝者の非を諫めて、プロテストする言動が出てくるのかどうかについては改めて考察しなくてはいけない。

(1) 平井俊榮『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』(春秋社、一九七六年三月)「第二篇　吉蔵における三論教学の思想的研究、第三章　吉蔵の経典観と引用論拠、第三節　吉蔵著作の引用経論、四『涅槃経』と『智度論』」を参照した。

(2) 拙稿「北土智度論師について」(『印仏研』一七—二、一九六九年三月)を参照していただきたい。

(3) 拙稿「吉蔵の唯識大乗義批判」(『印仏研』一八—一、一九六九年一二月)を参照していただきたい。

(4) 山崎宏『支那中世仏教の展開』(清水書院、一九四二年一〇月)「第一部第六章　隋の高祖文帝の仏教治国策、四　五衆の設定」(三〇九頁以下)に拠る。

(5) 『中観論疏』巻一本「序疏」に「関内姚道安学智度論云、此是龍樹引衆生令入初地、而実是十地人也、」(大正蔵四二巻・一頁下)とあるによる。「姚」とは道安の俗姓。『続高僧伝』巻二三に「釈道安、俗姓姚、憑翊胡城人也、」(大正蔵五〇巻・六二八頁上)とある。

(6) 金倉圓照訳注『三論玄義』(岩波文庫、一九四一年三月)二八頁の脚注を参照。

(7) 拙稿「慧影の『大智度論疏』をめぐる問題点」(『印仏研』一六—一、一九六七年一二月)を参照していただきたい。

(8) 平井博士の注(1)所引書、「第一篇第三章第四節　北土三論師について」(一一七頁以下)を参照。この論文で博士は「三　北土智度論師と北土三論師」という一項を設け、北土の三論師は北土の大論師や四論学者とは別な、特定の学者たちであることを論じられている。

(9) 『大論』巻一八(大正蔵二五巻・一九〇頁中二〇行—一九一頁上一行)。

(10) 同、巻四三(同、三七〇頁中一一行)。

(11) 同、巻八三(同、六四三頁中五行)。

(12) この一文の読みは平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』(春秋社、一九八七年二月)「第二篇　訳註篇」三七三頁以下に拠る。ただし、論述の便宜のために参照番号を付した。

(13) 大論巻九三(大正蔵二五巻・七一三頁中)。

(14) 注(12)所引の平井・前掲書、二四七頁以下に拠る。

(15) 吉蔵の後五百歳の解釈の全体的検討については、丸山孝雄『法華教学研究序説——吉蔵における受容と展開』(平楽寺書店、一九七八年三月)「第二部　法華教学研究上の諸問題、第二章　吉蔵の三時説と後五百歳、第三章　中国における末法思

想と後五百歳」二九二頁以下を参照した。

(16) この引文の中の「後五百歳」とは『中論』巻一の青目注の部分「仏滅度後、後五百歳像法中、人根転鈍、深著諸法、求十二因縁五陰十二入十八界等決定相、不知仏意、但著文字、聞大乗法中説畢竟空、不知何因縁故空、即生疑見、云云、」（大正蔵三〇巻・一頁中—下）の一句である。この青目の一文と今の大論の一文とは説相が類似している。したがって、ここで大論が引用されているのは当然といえよう。

(17) 『法華玄論』巻一（大正蔵三四巻・三六二頁中）。なお『中観論疏』巻二本（大正蔵四二巻・三七頁中）や『三論玄義』（大正蔵四五巻・一〇頁上）などにも五百部をめぐる同文の引用例がみられる。

(18) 注(12)所引の平井・前掲書、四九四頁を参照した。

(19) 『浄名玄論』巻四（大正蔵三八巻・八七七頁上、八八一頁中）、巻五（同、八八七頁下）など。

(20) 『中観論疏』巻一末（大正蔵四二巻・一七頁中）、巻二本（同、二〇頁下）など。

(21) 『三論玄義』（大正蔵四五巻・一〇頁下、一一頁上）など。

(22) 『大乗玄論』巻四（大正蔵四五巻・四九頁中、五二頁下、五三頁下、五九頁中）など。

(23) 注(1)所引の平井・前掲書「第二篇　第四章　三論教義に関する二、三の問題、第二節　二智の構造」五九三頁以下を参照した。

(24) 『二諦義』に「然原由来人不解二諦相即者、凡有両失故不解、一者不識四悉檀故、不解二諦相即、言二諦相即、是何物悉檀耶、四悉檀是通経之要術、解四悉檀、則一切経可通、若不解四悉檀、一切経即不可通、大師約四悉檀明四仮義、四仮者、因縁仮、対縁仮、就縁仮、随縁仮、彼尚不識四悉檀、豈解四仮、以彼不識四悉檀故、不解二諦相即義也、」（大正蔵四五巻・一〇六頁上）とあるによる。

(25) 『三論玄義』「四論用仮不同」（大正蔵四五巻・一三頁上）。

(26) 『同右』（同、一〇頁下）。

(27) 『浄名玄論』巻一「有人」（大正蔵三八巻・八五六頁下一二行）、同「北土」（同、八六〇頁一三行）、『維摩経義疏』巻一「有人」（同、九一二頁中一一行）、ただし、この文例では割注で「此は智度論師の所立なり」とある。この割注は吉蔵より後人の手になるものと考えて、この文例を本文中には列挙しなかった。『中観論疏』巻三本「北土」（大正蔵四二巻・三四頁下七の行）、同巻八末「北方」（同、一二三頁下二七行）、『大乗玄論』巻四「北人」（大正蔵四五巻・四九頁下一九行）、『法華統略』巻二「北方人」（続蔵影印本四三冊二〇頁左下一二行）、同巻三「北土」（同、五〇頁左下六行）などに出ている。

(28)『大乗玄論』巻四（大正蔵四五巻・五三頁中）。

(29)『続高僧伝』巻二三（大正蔵五〇巻・六二八頁上）。

(30)『大智度論疏』巻一七に「然師云、如此言二乗不見仏性者、即不見此阿梨識智耳、若然者便成智慧、見於智慧復成智慧為境義、若此真常識即是仏性、而言菩薩見仏性者、復成菩薩更有一智見、此真智復成二種波若、撿論中開宗唯明其二」（続蔵影印本八七冊二四二頁右上）とあり、また巻二一に「師言、大本経云、下智観故不見仏性、以不見故得声聞菩提、中智亦爾故、大本経云、仏性者名第一義空、第一義空名為智慧、又言仏性者、亦因亦因因、亦果亦果果、因者謂十二因縁、因因者六波羅蜜、明此十二因縁、即是法空、法空即是第一義空也、名為智慧者、即是智空、謂阿梨耶識、波若真智慧、此只以法空為因、智空為因因、故云因者十二因縁、因因者六波羅蜜、今者法性義拠受照、仏性義拠能照、即是阿梨耶識、以声聞但得転識、不得此識、故言不見仏性。」（続蔵影印本七四冊二〇五頁左上）とある等による。

(31)『大智度論疏』巻一七に「観無量法性相者、明此之法性既即是実相、実相即涅槃、涅槃即如来蔵、如来蔵即是仏性、故亦名涅槃性、亦名安楽性、安楽性即仏性、論云、法名涅槃、当知、法性即涅槃性、即云謂如来蔵性浄涅槃、当知、涅槃性即是蔵性、蔵性即仏性。」（続蔵影印本八七冊二四一頁右下）とあり、また同巻に「此経乃句句、明常及以仏性性浄涅槃義、何以然論自言、波若是一切法実相常住、此経之意、則以実相為宗、句句之中皆明波若、豈非句句明常也」（同、二四一頁左下）等とあるによる。

(32)『大智度論疏』巻一七に「道憑法師、読於此経、以見令三乗同学波若故、造五時教義、以於此経為通教、若以出生三乗名通教者、一切大乗経乃皆出生五乗、亦応並是通教、此経言、欲得刹利等四姓乃至六天声聞辟支仏菩薩者、当学波若、……（中略）……一切大乗皆出生五乗、無非通教、何独此経、此経乃播生五乗、今但説三耳、師言、波若乃是阿梨耶識、実諦真心、二乗浄智、但是転識、不得此智、云何乃言当学波若波羅蜜、此是論三乗同観実相、拠常住波若為語、非論真智、真智二乗不得、如涅槃経云、二乗之観不見仏性也。」（続蔵影印本八七冊二三六頁左下）とあるによる。

(33)『大智度論疏』巻二四に「什師解云、所以慇懃嘱累者、以宝重故、防深所以校量広濶者、以功高故、校広一切大乗諸経皆爾、非但一部而已、但以時処衆別故、令聖説有殊無妨、法理是同、大乗諸経皆爾、何有涅槃為勝法華劣也、故姚主問什師云、来至秦地、有何播益、答云、貧道至此、飜二百二十六部大乗経、皆明常住仏性因果理、足以此為益、一切大乗経典、西国尽名為法身、故経云、若此経典所在之処、当知此処即為是塔、皆応恭敬作礼囲繞、以諸香華而報其処、而今豈可於大乗経中弁其優劣、言五時差別故、遂有常無常義、可謂頽網既駅、設救為難也。」（続蔵影印本八七冊二六二頁左上）とあり、羅什の言葉を藉りて、大乗経典の同質性を述べる。

(34) 『大智度論』巻四三（大正蔵二五巻・三七〇頁上中下）。文字どおりの文章は存在しないが、吉蔵が自らの教学の主張に合うように言いかえたもの。この一文もしばしば吉蔵の著作で援用されている。
(35) これらの議論は『三論玄義』の「別釈中論名題門」（大正蔵四五巻・一三頁中）以下の内容に拠る。
(36) 例えば『中観論疏』巻一に「聖失者、執小乗乃有所得大乗者也、」（大正蔵四二巻・二頁下八行）とあるなど、盛んに用いる。大論師にはそれが形容詞として付いた例はないが、地論師や摂論師の場合には頭に「有所得大乗」と冠せられていることも多い。
(37) 『菩薩戒義疏』巻上（大正蔵四〇巻・五六五頁上三行）。
(38) 『歴代三宝紀』巻第一二（大正蔵四九巻・一〇六頁下二行）。
(39) 注（4）所引の山崎博士の所論。
(40) 『大智度論疏』巻二四（続蔵影印本八七冊二六五頁右上）。
(41) 法系図には示さなかったが、江南の三論学派の人である慧布は慧可に会っているから、この静藹の四論学は間接的には江南の三論学と接点を持つ。
(42) 横超慧日「中国仏教に於ける大乗思想の興起」（『中国仏教の研究』所収、法蔵館、一九五八年一月）、鎌田茂雄「浄影寺慧遠の思想」（『中国仏教思想史研究』所収、春秋社、一九六八年三月）を参照。
(43) 『広引明集』巻七「十七　衛元嵩」（大正蔵五二巻・一三一頁下）を参照。
(44) 同右。
(45) 大正蔵二五巻・三一五頁中一二行。
(46) 常盤大定「周末隋初における菩薩仏教の要求」および「隋の天台大師の教学及び天台山の古今」（いずれも『支那仏教の研究』所収、春秋社、一九三八年六月）を参照。特に後者では天台の色心実相説をもって、武帝の一切皆道説（今の平延大寺の理想）への批判として位置づけている。
(47) 拙稿「吉蔵の唯識大乗義批判」（『印仏研』一八―一、一九六九年一二月）参照。
(48) 『法華玄論』巻二「晩見摂大乗論与一師大致符会」（大正蔵三四巻・三八一頁上）。
(49) 平井博士の注(1)所引書、「第二篇第一章　吉蔵の著作、第二節　撰述の前後関係、四　長安日厳寺時代の撰述書」（三七四頁）に長安時代の最初の著作は『浄名玄論』八巻であろうと述べられる。
(50) 横超慧日「中国南北朝の仏教学風」（『中国仏教の研究』所収、法蔵館、一九五八年一月）。

(51) 『中観論疏』巻七本（大正蔵四二巻・一〇七頁上中）。
(52) 『百論疏』巻上之上（同、二三七頁中）。
(53) 『中論疏記』八巻（大正蔵六五巻）における『大智度論疏』の引用は約六〇回に及ぶ。

吉蔵の中仮思想——羅什訳経論との関わりを軸に

高野　淳一

一　はじめに

吉蔵（五四九—六二三）の三論教学を形成している主要な柱の中でも、とりわけて特徴的なものとして研究者たちが等しく認めるのが、言教の二諦論である。そして、言教の二諦論の構築を、その基礎から理論的に支えているのが、中仮の論理だと考えられる。この中仮の論理の構造については、平井俊榮氏が『中国般若思想史研究』の中で特に「吉蔵思想の論理的構造」という一章を設け、吉蔵教学の基礎範疇の一つとしてとりあげ詳しく分析を加えられているが、[1]理教・体用といった他の諸範疇と関連づけて論じられていることもあり、中仮そのものの分析についてはいささか物足りない部分がある。特に、他の諸範疇と中仮とは一体どういう有機的な連関にあるのか、そうした連関の中から言教の二諦論がいかにして組み立てられていったのか、またその根底にある吉蔵の基本的な思惟方法はどういうものであったのかという問題については、まだ論ずる余地があるように思われる。

小論では、従来の研究成果をふまえながら、吉蔵の中仮の思想について更に立ち入って考察を加え、その根底に存する問題意識・思惟方法を抽出してみたい[2]。また同時に、彼自身頻繁に依用・引用しており、中仮の思想の源泉の一つであったと考えられる、『大品般若経』『成実論』等の鳩摩羅什（三四四—四一三）の翻訳経論にうかがわれる思惟のあり方と関連づけて検討することによって、吉蔵が諸々の経論の所説をいかにとりこみ消化したかをうかがい、中仮的思惟の展開の一面を検証することとする。

二　吉蔵の中仮思想

平井氏も指摘されているように、吉蔵はその著作の到る所で絶えず中仮的発想を示しているが[3]、まず最初に「中仮」が一体どういう概念なのか、その内容を見ておこう。

名中道者、求定性生滅、畢竟不可得、故言無生無滅、故名中道。無生無滅、仮名生滅、故是仮名。要先破性生滅、然後始得弁仮名生滅也。（『中観論疏』巻五末、大正蔵四二巻・八七頁中）

諸々の現象には、そのもの自体として生ずるとか滅するとかいう事態は無い。何ら固定的な本質（定性）を持たないからである。そうした本来的に「無生無滅」である現象について、現実にあっては仮りそめに「生滅」という概念が与えられているのだとされる。つまり「中仮」とは、諸現象について、その「無生無滅」であり空である実相を「中」とし、実相に対して与えられる「生滅」という規定・認識を「仮」とするのだと、ひとまずは考えられる。かく「中」とは、諸現象の本来のあり方に深く関わる概念だが、だからと言ってそれがそのまま窮極的な真理の内容なのではない。すなわち、諸現象の事態について、生滅・無生滅ということの他に常・無常ということが言われる場合があるが、それは、

又説生死無常、以破常見、明法身常住、斥於断滅、令遠離二辺、顕于中道。（『維摩経義疏』総論、大正蔵三八巻・九〇九頁上）

常・無常という二つの異なる事態それぞれにとらわれている衆生に対し、その誤解・偏見を破斥するためであり、そしてそうした偏見が解消された状態が「中」に他ならない。つまり「中」は、真理に深く関わる概念であると同時に、「仮」と同様に衆生の認識・態度にも関連を持っており、いわば諸現象に対する衆生の認識の正しいあり方について提示された概念であると言える。(4) 中仮が二諦へと発展していく契機もここにあるのだが、ひとまずこうした「中」と「仮」とはどういう関係にあるのか、もう少し詳しく見てみよう。

又有二諦者、上来破外人性有無、明非有非無、故是中道。従中道始得立仮名有無。故非有而有、非無而無、而有而無、従中起仮、故有二諦。(『十二門論疏』巻下本、大正蔵四二巻・二〇六頁上)

これは直接には有無の二諦についての記述だが、その考え方をたどってみると、「非有非無」の「中」という正しい認識があって初めて「有無」という「仮」の規定・認識も成り立ちうるとされる。すなわち、「中」によってこそ「仮」という概念が提起されうるのであり、「中」は「仮」の成立する前提条件とされているとひとまず言えそうである。だが、「中」と「仮」との関係はそう一筋縄で割り切れるものではない。というのは、

明外人性人法不可得、非人非法、即是仮前中義。因縁人法、即中前仮義。因縁人法即是非人非法、名仮後中義。非人非法、仮名人法、即中後仮義。(『中観論疏』巻六本、大正蔵四二巻・九一頁下)

人や物といった諸現象の認識の仕方について見た場合に、「中」と「仮」との関係は、仮前の中・中前の仮・仮後の中・中後の仮という四つの意義に於いてより複雑にとらえられるからである。そしてそこでは、「中」が「仮」の成立の前提条件とされるだけでなく、「仮」によってこそ「中」は表示されうるのであり、従って「仮」が「中」を成立させるために必要な条件なのだともされている。つまりまとめると、中仮は、中が仮を成立させる前提条件であると同時に、仮がその中を成立させる必要条件でもあるという、往反・重層的な構造としてとらえられていると言える。ここで中仮がこうした重層的な構造を持っているのは何故なのか。更に二諦をめぐる議論に即して、中仮とはどういう論理なのかを考えてみよう。

先に見たように、中仮は諸現象に対する衆生の認識の正しいあり方に関わって提示された概念だが、衆生が現実に抱いている認識はさまざまであり、ある者は現象を有るととらえ、またある者は無い（空である）と理解する中で、それぞれに自己の見解こそが真実であると思い込んでいる。これは、

於諦者、色未曾有無、而於凡是有、名俗諦、於聖是空、名真諦。以於凡是有、名俗諦故、万法不失。於聖是空、名真諦故、有仏無仏、性相常住。（『浄名玄論』巻六、大正蔵三八巻・八九四頁下）

それぞれの衆生に於いてとらえられた真実という意味で「於諦」と言われる。けれども「於諦」は、衆生それぞれにとっての真実であるに過ぎず、諸現象の実相そのものの正しい認識ではない。あくまでも衆生の側に於ける偏った理解に過ぎない。それでは、衆生にこうした偏見を捨てさせ正しい理解を得させるためにはどうしたらよいのか。

教諦者、諸仏菩薩之色、未曾有無、為化衆生故、説有無為二諦、欲令因此有無、悟不有無、是教。（『浄名玄論』巻六、大正蔵三八巻・八九四頁下）

諸仏・菩薩は、有るとも無いとも規定できない諸現象の実相に立脚しながら、それを有る・無いと説き出すことによって、衆生に有無という規定を超越した正しい認識を体得させる。これが諸仏・菩薩の「教諦」と言われる。[5]ところで、衆生の「於諦」としての有無と、諸仏・菩薩の「教諦」としての有無とは、同じく有無という概念・認識でありながら、どうして一方は偏り誤った認識であり、他方は正しい認識への手がかりであるという違いが生ずるのだろうか。

諸仏菩薩、既体道本非有無、欲令物悟、是故知非有無、仮説有無。仮説有無、還表非有無。（『浄名玄論』巻六、大正蔵三八巻・八九三頁下）

繰り返しになるが、諸仏・菩薩は、有無という概念に限定されない正しい認識（中）を体得しており、人々にこの正しい認識を悟得させるために、仮りそめの方便として有無という言説（仮）を展開する。そこでは、「仮」としての有無は、「中」としての非有無を正しく表示する指標とされている。すなわち、有無それ自体は衆生の偏見に関わる限定的な概念だが、中仮という範疇・論理を媒介とすることによって、正しい認識・態度を導き出す諸仏・菩薩の教説としての言

辞へと、意味が転換されているのである。[6] 先に見た仮前中・中前仮・仮後中・中後仮の中仮の重層的な構造を示す四義は、この転換の様相を表わしていると言えよう。つまり、諸現象の実相は有無という概念ではとらえられない（仮前中）。諸現象は互いに因縁関係によって成り立っており、有無という概念は仮りに与えられたものに過ぎない（中前仮）。諸仏・菩薩は、正しい認識のあり方がそうした概念を超越していることを体得している（仮後中）。そこから衆生に正しい認識を得させるために仮りそめの方便として有無を説く（中後仮）といった具合である。[7]

このように諸仏・菩薩は、衆生の偏見に関わる有無という限定的な概念・認識に沿って言説を呈示するのであるが、世間に流行している概念はさまざまであり、それに伴って衆生も多様な偏見を持っていると言える。そのすべての偏見に対応するためには、どのような方法が有効であるのか。

総談破顕、凡有四門。一破不収、二収不破、三亦破亦収、四不破不収。言不会道、破而不収。説必契理、収而不破。学教起迷、亦破亦収、破其能迷之情、収取所惑之教。諸法実相、言忘慮絶、実無可破、亦無可収、泯上三門、帰乎一相。（『三論玄義』、大正蔵四五巻・一頁中）

全く誤った見解にとらわれていれば、破斥するばかりで評価（収）しない。逆に、正しい見解を備えていれば、評価して破斥しない。いくつかの見解の中で戸惑っていれば、破斥したり評価したりする。結局のところ、諸現象の実相は言語や思慮の働きを超越しており、破斥も評価もしようがないものだから、窮極的にはそれらすべてを無みせざるをえないのであるが、その過程ではさまざまな言辞を用いて衆生に説示するわけである。そこで、認識の正しいあり方としての「中」も、衆生の概念的認識・思惟のありようとの関わりの中で、次のように種々の評価づけがなされることになる。

一者、対断常之偏明中、此是対偏中。二者、尽偏中、立於中名、欲尽偏病、故名尽偏中。又一意亦為偏病尽、得有於中也。（『中観論疏』序疏、大正蔵四二巻・二頁上）

衆生の偏見はさまざまであるが、その偏見に対応し打ち破った時に、正しい認識は獲得される（対偏中）。その正しい認

識が獲得された時点で、偏見はすっかり取り除かれていると言える（尽偏中）。だが窮極的な真理はどんなに言辞を尽くしても評価できるものではない（絶待中）のであり、[8]さまざまの言説は、衆生にそうした真理を悟らせるための、あくまでも仮りそめの方便なのである。そして、諸仏・菩薩の方便としての言説の示し方と衆生の現実の認識のありようとのせめぎ合いの中で、中仮の概念は、真理を示す一つの形式として、更に単複・重層的に展開していくことになる。それを類型的にまとめると、

一、有為世諦、空為真諦。
二、若有若空、皆是世諦、非空非有、始名真諦。
三、空有為二、非空非有、為不二、二与不二、皆是世諦、非二非不二、方名為真諦。
四、此三種二諦、皆是教門、説此三門、為令悟不三、無所依得、始名為理也。（『中観論疏』巻二末、大正蔵四二巻・二八頁上—中）

という四重の二諦としてとらえることができるだろう。この四重の二諦は、中仮の概念の最も発展・整理されたものと言うことができるが、それではその分析を通して、中仮の思想の根底をなす発想・思惟方法がうかがえるのではないか。第一重は、有を俗諦とし、それに対立するものとして提示された空を真諦と意義づけるものだが、これまで見て来たように、この有と空（無）とは、通常の概念とは異なる意味あいを持っている。それはどういうことか。

他有有可有、即有無可無。今無有可有、即無無可無。他有有可有、不由無故有、有無可無、不由有故無。今無有可有、由無故有、無無可無、由有故無。他不由無故有、有是自有、不由有故無、無是自無。今由無故有、有不自有、由有故無、無不自無。他有是自有、名有故有、無是自無、名無故無。今有不自有、名不有有、無不自無、名不無無。
（『中観論疏』巻二末、大正蔵四二巻・二八頁上）

従来（他）の有無は、それぞれに固定的な本性を持つものとしてとらえられているのだが、この二諦に於ける有無は、有は無との関わり、無は有との関わりによって、それぞれ有・無として成り立っているとされるので、有無ともに何ら

固定的な実体を持つものでなく、それぞれに有ならざる有・無ならざる無と規定されている。これが中仮の思惟に於ける諸概念の基本的な意義づけであり、初章の義と言われる。(9) ここから更に、

不有有則非有、不無無即非無、非有非無、仮説有無。(『中観論疏』巻二末、大正蔵四二巻・二八頁上)

有ならざる有・無ならざる無は、それぞれ限定的でない有・無であり、仮りそめの規定であるから、有・無はおのおの非有・非無を表わすのだとされる。これが中仮の論理のしくみである。この初章の義と中仮の義とは、

初章是伏、中仮是断。初明仮有無、是伏性有無。次明仮有無、入非有非無、即性有無永断也。(『中観論疏』巻二末、大正蔵四二巻・二八頁上)

初章で説かれた有無ならざる有無は、有無が固定的な実体を持つとする誤った認識をひとまず押さえつけるためのものであり(伏)、中仮の義に於ける非有非無を表わす有無は、そうした誤った偏見を断ち切って(断)正しい認識(非有非無の中)へと衆生を導くためのものであるとされる。中仮は、初章での認識を発展させて、諸現象の本来のあり方(理)へと悟入させる門戸を開示している点に特色があると言える。

第二重以上の二諦についても同様である。それぞれに前の段階(有無・非有無・非二非不二)と対立する概念・認識(有無に対する非有無・非有無に対する非二非不二・非二非不二に対する不三)が提示されることによって、有→無→非有無→非二非不二と認識が深まっていき、最終的に「言忘慮絶」なる理へ参入するという構造になっている。また同時に、前の段階での概念は、それを克服する後の段階での概念の存在が想定されることによって、それぞれに仮方便の教説としての意義づけを確保されてもいるのである。ところで、こうした対立・克服の無限の提示という論理の構造は、それが有に対する無、有無に対する非有無、二不二に対する非二非不二というように、一方が他方の否定という形で示されるために、無限の彼方へと連続していってきりがないのではないかという危惧が生じるが、その心配は無用である。

本対自性、是故有仮。在性既無、仮亦非有。性仮若空、便入実相。(『中観論疏』巻一本、大正蔵四二巻・六頁下)

あくまでも衆生の固定的な偏見があるから、仮方便としての教説が意味を持つのであり、偏見が打ち消されてしまえば

教説自体も必要なくなるのである。このことを忘れて本来仮りそめである教説にとらわれてしまったならば、それは再び偏り誤った認識として破斥の対象とされねばならない。[10] 否定の積み重ねによる教説の展開は、教説としての仮りそめの概念に対する執着を防ぐという意義も持っていると言えよう。

以上まとめると、中仮の論理は、通常一般の概念・認識のありように対して、その対立者を不断に想定・提示していくことにより、仮から中への悟入の促進と中から仮への教説の開示とを、共に保証するという構造になっている。さて、こうした論理の根底には、名仮と相待仮の発想があるように思われる。[11] そこで以下、名仮・相待仮についての吉蔵の所論を検討してみよう。

有為無為、此是法体。有法体、故有名字。法体既無、則名亦不立。故名無得物之功、物無応名之実。名無得物之功、則非名。物無応名之実、即非物。非名非物、名物安在。（『中観論疏』巻五本、大正蔵四二巻・七六頁下―七七頁上）

諸現象は本来何ら実体を持たないものであるから、それに対して与えられた名称・概念はその現象を直接に示しうるものでなくて仮りそめのものに過ぎず、現象自体に名称に対応する実質は無い。[12] そこで名＝仮と言うことができるのだが、そうした名称・概念を手がかりとして諸現象の本来のあり方を把捉するにはどうすればよいのか。

相待通生死涅槃三乗一乗等万義。相待若成、万義成。相待若壊、一切皆壊。但内外大小、謂実有相待、於中起乎愛見、成於業苦。論主求相待無從、則顕煩悩使浄、故破相待也。（『中観論疏』巻六末、大正蔵四二巻・九七頁中）

いったい、名称や概念がそれとして成立しているのは、相待的な関係の中に於いてであるから、それを仮りそめのものとして認識するためには、相待的な関係に於いてあるそれら諸概念が実体の無いものであることを看取し、そこから超脱していくことが必要である。そこで初めて仮りそめの言教としての二諦も成立しうるであろう。この相待仮の意味はさまざまあり、

但相待多門、有通別定不定一法二法。通待者、若長待不長、自長之外、並是不長。別待者、如長待短。一師亦名此、為疎密相待。若長短相待、名為疎待。長待不長、翻是密待。以即長論不長故、不長望長、此即為密。長短相望、即

是二法、是以名疎。……定待者、如生死待涅槃、及色心相待、名為定待。不定待者、如五尺形一丈為短、待三尺為長、名不定待。一法待者、如一人亦父亦子。二法待者、如長短両物。（『中観論疏』巻六末、大正蔵四二巻・九七頁中―下）

通と別、定と不定、一法と二法という具合に分類されるけれども、いずれも諸現象に与えられた名称・概念の様相を明らかにするものである。吉蔵は、これを縦横に組み合わせて、存在分析の方途として、次のような四種の釈義に組み立てる。真俗の意味を例に見てみよう。

一、随名釈：如俗以浮虚為義、又俗以風俗為義。

二、因縁釈：俗非真則不俗、真非俗則不真。非真則不俗、俗不礙真。非俗則不真、真不礙俗。俗不礙真、俗以真為義。真不礙俗、真以俗為義。

三、顕道釈：俗是不俗義、真是不真義、真俗不真俗義。真俗不真俗即名義、不真俗真俗即義名。真俗不真俗教理、不真俗真俗理教。

四、無方釈：俗以一切法為義。……従道出用也。（『二諦義』巻中、大正蔵四五巻・九五頁上―下）

随名釈とは、俗とは浮虚・風俗の意であるという通常一般の概念による解釈、因縁釈とは、俗はそれと相待・対立の関係にある真によって成り立っているから真の意味を持つという、先に見た別待・疎待による解釈、顕道釈は、俗はその相待者としての俗ならざるものとの関係に於いて存在するから不俗の意であるという、先出の通待・密待による解釈であり、これはまた理と教の観点からの解釈でもある。無方釈は、不俗の意味を更に敷衍して、俗はあらゆる現象をその意味として持つとするもので、これは体用関係からの解釈である。真の概念・意味についても俗と同様である。この四種の釈義は、世間一般の概念としての随名釈を基礎とし、俗に対立する真という因縁釈、俗と俗以外の概念という顕道釈、更に俗とあらゆる概念という無方釈へと展開しているのであり、名仮をベースとしながらそれに相待仮のとらえ方を組み合わせて、最終的にはそれらすべてを乗り越えていくという構成になっていると考えられる。

そしてこの四種の釈義の構造は、四重の二諦の分析を通して見た中仮の有→無→非有非無……という論理の展開と、

全く同じ構造なのである。だとすると、中仮という範疇の根底にある思惟方法も、四種の釈義と同様に名仮と相待仮との組み合わせによって発想されていたと言うことができよう。またそうした中仮は、言教を手がかりとして真理を指向していく仮→中という観点から見れば「理教」[13]と、諸現象の本来のあり方を言辞として説示する中→仮という観点からは「体用」[14]と、それぞれ言いかえることが可能である。だが、論理的構造の基礎範疇としては、やはり中仮が第一に挙げられるべきであろう。中仮という論理によってこそ、吉蔵の二諦論は展開しえたからである。

三　羅什訳経論に見える中仮の思想

本節では、吉蔵の中仮思想の淵源の一つと考えられる鳩摩羅什の翻訳経論のいくつかにスポットを当てて、そこで展開されている思惟のあり方を考察してみたい。冒頭で述べたように、吉蔵は自説を裏づける証拠・典拠としてしばしば羅什訳の諸経論を引用しているし[15]、そのうちの多くに注釈をほどこしてもいるのだが、特に中仮思想との関連について見る際には、『中論』『大品般若経』『成実論』等が注目されよう。そこでそれら諸経論の所説を吉蔵が自己の思想中にどう取り込み生かしていったかが問題となる。

まず、中仮という概念について見てみよう。中仮は諸経論の中で、一体どういう概念として説かれているだろうか。

衆因縁生法、我説即是無、亦為是仮名、亦是中道義。

（青目釈）衆因縁生法、我説即是空。何以故。衆縁具足和合而物生。是物属衆因縁、故無自性。無自性故空。空亦復空。但為引導衆生故、以仮名説。離有無二辺、故名為中道。是法無性、故不得言有。亦無空、故不得言無。（『中論』「観四諦品」、大正蔵三〇巻・三三頁中）

諸現象はいずれも因縁和合の関係の上に成り立っており、何ら固定的な本質（自性）を持たず、その限りに於いて確かに空であると言えるのだが、そのもの自体としては有であるとも無（空）であるとも規定できない。ただ衆生に有・無という偏った見解を捨てさせるために、仮りに空と説示するのである。そもそも、

諸仏或説我、或説於無我。諸法実相中、無我無非我。諸法実相者、心行言語断、無生亦無滅、寂滅如涅槃。(『中論』「観法品」、大正蔵三〇巻・二四頁上)

諸現象の本来のあり方は、あらゆる思慮・概念を超越しているのだが、

若不依俗諦、不得第一義。不得第一義、則不得涅槃。(青目釈)第一義、皆因言説。言説是世俗。是故若不依世俗、第一義則不可説。若不得第一義、云何得至涅槃。(『中論』「観四諦品」、大正蔵三〇巻・三三頁上)

言説によらなければ、そうした諸現象の実相も説き明かすことができないからである。『中論』では、言説を超越した諸現象の実相と概念・名称の説示との間にあるジレンマが一つの大きなテーマである。そこで「仮名説」の説法によってその解消をはかり、衆生を正しい認識へ導こうとするのである。『中論』自体、あらゆる現象の分析を通して、否定を繰り返すことによって正しい認識・態度である中道の実現を企てるのだが、一方「仮名」ということについては、『大品般若経』で特に一品を設け、次のように更に詳しい分析が試みられている。

仏告須菩提。般若波羅蜜、亦但有名字、名為般若波羅蜜。菩薩菩薩字、亦但有名字。是名字不在内、不在外、不在中間。須菩提。譬如説我名、和合故有、是我名不生不滅、但以世間名字故説。(『摩訶般若波羅蜜経』「三仮品」、大正蔵八巻・二三〇頁下)

世間のあらゆる現象は、因縁和合によって成立しているから、それに附された名称も、その現象の内・外・中間に在るのではない。それは、世間の通例に従って与えられた仮名であり、何ら実体が無いのである。更に、

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜、名仮施設、受仮施設、法仮施設、如是応当学。(『摩訶般若波羅蜜経』「三仮品」、大正蔵八巻・二三一頁上)

菩薩は、般若の智恵を実践する際に、諸現象を名仮・受仮・法仮の三つの範疇でとらえなければならないとされる。この三仮の詳しい説明を『大智度論』で見てみよう。

菩薩応如是学三種波羅聶提。五衆等法、是名法波羅聶提。五衆因縁和合、故名為衆生、諸骨和合、故名為頭骨、如根茎枝葉和合、故名為樹、是名受波羅聶提。用是名字、取二法相、説是二種、是為名字波羅聶提。……行者先壊名字波羅聶提、到受波羅聶提。次破受破羅聶提、到法波羅聶提。破法波羅聶提、到諸法実相中。諸法実相、即是諸法及名字空般若波羅蜜。(『大智度論』巻四一、大正蔵二五巻・三五八頁中―下)

それぞれに名字波羅聶提・受波羅聶提・法波羅聶提と言い換えられているが、注目すべきは、般若智の実践に当たって、まず最初に名字が空であると観察しなければならないとされている点である。つまり三仮の中でも、名仮による観法が最も基本で緊要だとされるのである。ところで『大智度論』では、諸現象のとらえ方について、名・受・法の三仮の他に、相待有・仮名有・法有という三つの範疇も説かれている。このうち相待有とは、

相待者、如長短彼此等。実無長短、亦無彼此、以相待故有名。長因短有、短亦因長、彼亦因此、此亦因彼。……此皆有名而無実也。如是等、名為相待有。(『大智度論』巻一二、大正蔵二五巻・一四七頁下)

長と短・彼と此といった対立する二者の存在は、相待的関係の中で与えられた概念であり、何ら実体を持つものではないとするものである。相待有のこうした二者対立の範疇については、『大品般若経』で般若智の実践と関わって次のように言われる。

一切和合法、皆是仮名。以名取諸法、是故為名。一切有為法、但有名相、凡夫愚人、於中生著。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜、以方便力故、於名字中、教令遠離。……須菩提。有二種相、凡夫人所著処。何等為二。一者色相、二者無色相、……菩薩摩訶薩行般若波羅蜜、教衆生遠離相、令住無相性中。(『摩訶般若波羅蜜経』「善達品」、大正蔵八巻・三九八頁中―下)

衆生はさまざまな名称・概念と共に、対立する二者の存在に強くとらわれている。菩薩はそうしたとらわれから衆生を救い出さねばならない。何故なら、

仏告須菩提。二是有法、不二是無法。……一切相皆是二、一切二皆是有法。適是有法、便有生死。適有生死、不得

離生老病死憂悲苦悩。以是因縁故。須菩提。当知。二相者無有檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜、無有道、無有果、乃至無有順忍。(『摩訶般若波羅蜜経』「遍学品」、大正蔵八巻・三八三頁中―下)

あらゆる現象は二者相待の相に於いてとらえられるが、その二者にとらわれていることがまさしく悟りを障げ三界の苦悩をもたらすもとだからである。[16] すなわち、『大品般若経』及び『大智度論』では、先に見た名仮の観法と共に、ここで見た二者対立による相待有の観法が重視・強調されているのである。

こうした仮名についての所説は、『成実論』でも次のように、

無明者、謂随仮名心。因此倒心、能集諸業。故曰、無明縁行。(『成実論』「法聚品」、大正蔵三二巻・二五三頁中)

随逐仮名、名為無明。如説凡夫随我音声、是中実無我無我所。但諸法和合、仮名為人。凡夫不能分別、故生我心。我心生、即是無明。(『成実論』「無明品」、大正蔵三二巻・三一二頁下)

名称・概念としての仮名にとらわれた衆生の心こそが、煩悩の根本としての無明なのだとされる。つまり、仮名を仮名としてとらえることができずに、そこに何らかの実体があると執著する衆生の心のありよう・態度こそが、衆生を三界の業苦に繫縛している根本原因なのである。そこで、諸仏・菩薩は、

復次仏説二諦、所謂世諦第一義諦。是故智者所不能壊、凡夫無智亦不与諍。又仏不与世界共諍。世間謂有、仏亦説有、世間謂無、仏亦説無。是故無諍。以其無諍、故不可壊。(『成実論』「四無畏品」、大正蔵三二巻・二四一頁中)

そうした衆生のとらわれた見解・認識に即しながら真実を説き明かす。それが二諦の教えである。『中論』でも、

諸仏依二諦、為衆生説法。一以世俗諦、二第一義諦。

(青目釈)世俗諦者、一切法性空、而世間顚倒、故生虚妄法、於世間是実。諸賢聖真知顚倒性、故知一切法、皆空無生、於聖人是第一義諦、名為実。諸仏依是二諦、而為衆生説法。若人不能如実分別二諦、則於甚深仏法、不知実義。(『中論』「観四諦品」、大正蔵三〇巻・三二頁下)

凡夫・聖人それぞれの有・空という認識に沿って教説を展開する、それが二諦であるとされている。このように二諦が

理解されるとすれば、そこでは、衆生に於ける認識のありようとしての有無と諸仏・菩薩の説示する仮方便としての有無とで、その意味・内容は異なってきていると言えるだろう。一方は偏った偏見として、他方は真実を示す言説として、とらえることができるからである。とすると、こうした二諦を、諸仏・菩薩の対機説法の形式であり、真理を指し示すための一つの方法論であるととらえることも、あながち無理なこととは言えまい。

以上、羅什訳のいくつかの経論について、吉蔵の中仮の思想との関連から、その思惟のあり方を検討してみた。中仮の発想は既に『中論』に見えるものだが、その根底にあると思われる名仮・相待仮の範疇はここでは触れなかったが、『成実論』の相待仮、[17]及び『大品般若経』『大智度論』の「仮」に関する所説にうかがえ、衆生に対する対機説法としての言教の二諦の原型も『中論』『成実論』の所論に見出せることが確認できたと思う。吉蔵は、単に自説の権威づけとして諸経論を引用するだけでなく、その所説の内容・思惟のあり方を自己の内に取り込み十分消化した上で、さらにそれを発展させていったのである。従来、旧三論からの系譜・継承関係から、吉蔵の初章・中仮思想の淵源は、例えば曇影の「中論序」や僧肇（三八四―四一四）の『肇論』にのみ求められてきたが、[18]既に羅什の翻訳経論自体にその胚胎は確かに認められるのであり、旧三論の継承者としての吉蔵の自負も、それでこそ成程と首肯できるのである。

四　おわりに

吉蔵の中仮思想を、二諦の所論を中心に検討し、あわせてそれとの関連に於いて、羅什の翻訳経論に論及した。中仮とは、本来衆生の認識のありように関わって限定的なものとしてある名称・概念を、諸仏・菩薩の自在無礙な説法としての言辞へと転換する役割を担った概念・論理であり、吉蔵の三論教学の構成に欠くべからざる要素であったと言える。この中仮の概念・論理があってこそ、言教の二諦論も成立しえたからである。そしてその根底には、基本的な思惟方法として名仮・相待仮の観法があり、さてこそ中仮も仮→中→仮→中→……というふうに不断に止揚していく論理構造をとりえたのである。この中仮の概念を、さまざまな衆生の機根のありように即して導入し展開させていったのが、独特

の言教の二諦に他ならない。

羅什訳経論の内容をとりあげたのは、従来吉蔵の経典引用の様態やその特色に言及されることはあっても、経論そのものの内容にまで踏み込んで論じられることが少なかったからである。種々の経典の内容をあわせ考えること自体にいささか無理はあろうが、中国仏教史における中仮思想の流れを跡づけ、あわせて羅什が中国仏教思想に与えた影響の実態を検証する一つの端緒になればと思う。

(1) 平井俊榮『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』（春秋社、一九七六年）第二篇第二章「吉蔵思想の論理的構造」特に第二節「吉蔵教学の基礎範疇」が中仮の問題を扱っている。また第四章「三論教義に関する二、三の問題」も参考となる。

(2) 中仮の思想を専門に扱った研究としては、伊藤隆寿「三論教学における初章中仮義　上中下」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』32—34）がある。直接には慧均の『大乗四論玄義』を材料としたものだが、吉蔵の所論についても折にふれて引用・言及しており、参考になる。また、拙稿「中国中世における真理観の一側面——吉蔵二諦論と中仮の論理」（『集刊東洋学』57）も参照されたい。

(3) 平井前掲書四四二頁。

(4) 「中仮」という概念そのものは、中国の伝統思想中に見うけられないものだが、認識の正しいあり方として、『荘子』の「環中」が注目される。斉物論篇に「是亦彼也、彼亦是也。彼亦一是非、此亦一是非。果且有彼是乎哉、果且無彼是乎哉。彼是莫得其偶、謂之道枢。枢始得其環中、以応無窮。」郭象（　—三一二?）の注に「夫是非反覆、相尋無窮、故謂之環、環中、空矣。今以是非為環而得其中者、無是無非也。無是無非、故能応夫是非。是非無窮、故応亦無窮。」とある。彼と此、是と非とは相対的なものであるとした上で、それらを超越した「無是無非」なる立場・態度を言う。それはまた聖人の「明を以てする」あり方であり、従って是非・彼此といった相対的概念に応じていく働きをも失わないとされる。この「環中」の立場は、仏教の中道の立場と通じるものであるが、中仮という概念は後述するように、相対的な言辞・概念に関わりつつそれを諸仏・菩薩の教説的言辞へと組み換えていく働きを持つ点に、その特徴・相違があると言えよう。

(5) なぜ於諦・教諦を説くかについては、『二諦義』巻中で「解云、如来所以説二於諦者、欲令衆生一節転両節転。……一節転者、説有於凡是諦、説空於聖是諦。作如此説者、令衆生転有入空。……両節転者、説有於凡是実、対有於凡是実、説空於聖是実、名二於諦。既説空有於縁二、即知於二不二、説於二顕不二。」（大正蔵四五巻・九三頁中）と解説される。有と空とは衆生の機根に応じた限定的な認識であり、有→空→不二という転換・悟入をはかろうとするのである。

(6)『二諦義』巻上で「所依是於諦、説法是教諦。」(大正蔵四五巻・七九頁上)と言われ、同・巻中で「於諦者、即是教諦。何処別有教諦。……於両情名二於諦。仏為衆生、説此二於、即是教諦。更無有二。」(大正蔵四五巻・九三頁下)と言われるのも、この事情を指しての説明であろう。

(7) この四義を説く意味については、『中観論疏』巻一本に「一者、求性有無、不可得、故云非有非無、名為中道。外人既聞非有非無、即謂無復真俗二諦、便起断見。是故次説而有而無、以為二諦、接其断心。次欲顕而有而無、明其是中道有無、不同性有無義。故次明二諦用中、双弾両性。次欲転仮有無二、明中道不二、故明体中。」(大正蔵四二巻・一一頁中)と解説されているのも参照。

(8) この三中の義は、認識の正しいあり方としての意味から、対偏正・尽偏正・絶待正とも言われる。(『三論玄義』、大正蔵四五巻・七頁中を参照。)

(9) 初章義については、平井前掲書四二五—四二九頁、伊藤前掲論文のうち特に上篇を参照。

(10)『中観論疏』巻二本に「問。師何故立於中仮、復以何義破中仮耶。答。……対由来性義、是故立仮。治学教偏病、所以明中。令捨偏不著中、性去不留仮。即須知、偏捨無所捨、性去無所去。」(大正蔵四二巻・二七頁中)とあるのを参照。吉蔵が批判する「中仮師」と言われる人々は、この中仮にとらわれている人々を指すものと思われる。

(11) さまざまな仮の思想については、常盤大定「大乗世界観の基調としての仮」(『支那仏教の研究　第二』所収)、塩入良道「三諦思想の基調としての仮」(『印仏研究』10—1)、平井俊榮「吉蔵『二諦章』の思想と構造(続)」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』28)を参照。

(12) こうした現象と名称との関係についての所論は、直接には僧肇の「夫以名求物、物無当名之実。以物求名、名無得物之功。物無当名之実、非物也。名無得物之功、非名也。是以名不当実、実不当名。名実無当、万物安在。」(『肇論』「不真空論」、大正蔵四五巻・一五二頁下)という議論を受けているが、三国・魏の王弼(二二六—二四九)の例えば『老子指略』の「名也者、定彼者也。称也者、従謂者也。名生乎彼、称出乎我。……名号生乎形状、称謂出乎涉求。……故名号則大失其旨、称謂則未尽其極。」という考え方に、既にその原型は認められると言えよう。ただ中国の伝統思想に於いては、『荀子』の正名の思想に見られるような名と実との一致を志向する考え方が主流ではあった。

(13) 理教という概念は、既に東晋の頃から注目されていたようで、例えば支遁(三一四—三六六)の「大小品対比要抄序」に「或因変以求通、事済而化息。適任以全分、分足則教廃。故理非乎変、変非乎理、教非乎体、体非乎教。故千変万化、莫非理外。」(『出三蔵記集』巻八、大正蔵五五巻・五五頁中)とある。また僧肇の「維摩詰経序」にも「夫道之極者、豈可以形言権

智而語其神域哉。然群生長寝、非言莫暁。道不孤運、弘之由人。」(『出三蔵記集』巻八、大正蔵五五巻・五八頁上）とあるのも参考になろう。なお、吉蔵当時の理教概念の意味については、吉津宜英「隋唐新仏教展開の基調その一——教と理との関係」(『駒沢大学大学院仏教研究会年報』5）を参照。

(14) 体用概念の成立については、島田虔次「体用の歴史に寄せて」(『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』所収）を参照。

(15) 吉蔵著作の引用経論については、平井前掲書第三章第三節「吉蔵著作の引用経論」、泰本融「吉蔵における中観思想の形態——基礎的研究(一)」(『東洋文化研究所紀要』42）を参照。

(16) この二者対立の考え方は、既に西晋・無羅叉の古訳『放光般若経』に見える。「須菩提。凡愚以二相著。何等為二。一者形相、二者無形相。……菩薩学般若波羅蜜、以漚和拘舎羅、於無形相、出諸衆生、建立於無相処、令不二入。」(「超越法相品」、大正蔵八巻・一二九頁上）とあるのを参照。

(17) 『成実論』に因成・相続・相待の三仮を見易い形で提示・解説している箇所は無いが、論の処々でそれぞれの仮の意味に沿った形での議論が見られる。なお、『二諦義』巻下に、成実家の二諦論を解説して「為異具所成故、是因成仮。異具所成者、四微成柱、五陰成人也。前念滅、後念続前念、名相続仮。長短方円、名相待仮。具三仮、故為世諦、三仮挙体不可得、為真諦。」(大正蔵四五巻・一一三頁上）とあるのが参考になる。

(18) 平井前掲書四六三—四六六頁。なお平井氏はもっぱら『肇論』特に「不真空論」にその典拠を求めておられるが、「涅槃無名論」にも涅槃のさまを説いて「篤患之尤、莫先於有。絶有之称、莫先於無。故借無以明其非有。明其非有、非謂無也。」(大正蔵四五巻・一五九頁中）とあり、また『注維摩』に「如来去常、故説無常、非謂是無常。去楽故言苦、非謂是苦。去実故言空、非謂是空。去我故言無我、非謂是無我。去相故言寂滅、非謂是寂滅。此五者、可謂無言之教無相之談。」(「弟子品」、大正蔵三八巻・三五三頁中）とあるのも同様の趣旨であろう。

三論教学の批判的考察——dhātu-vāda としての吉蔵の思想

松本　史朗

一　はじめに

吉蔵の思想的特質について、平井俊榮博士は三論教学研究の名著『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』において、次のように述べられている。

このように吉蔵章疏における涅槃経引用の問題は、単に荘厳としてこれが引かれたのではなくて、彼の思想の本質にかかわる問題を含んでいることが知られるのである。そしてこのことは、中国仏教における三論の空観思想の展開を考える場合、涅槃経の思想との融合という形式においてはじめてその大成を吉蔵においてみたという点で、中国仏教に受容された空観思想の体質がどういうものであったかという点について、吉蔵以後の展開をも含めて改めて重要な示唆を与えているということができよう。(1)（傍点＝松本）

私は、吉蔵の著作に関する広範な知識を有するものではないが、それにもかかわらず、ここで平井博士によって述べ

られた指摘以上に重要なものはないと考えている。

しかし、「涅槃経の思想との融合」ということが吉蔵の思想の本質にかかわる問題を含んでいるとすれば、このことは、仏教思想史において、一体何を意味するであろうか。私はすでに〝如来蔵思想は仏教にあらず〟という見解を明らかにした。すなわち、私は、如来蔵思想の本質を dhātu-vāda（基体説）ととらえ、これを仏教の縁起説とは矛盾するもの、あるいは論理的に言えば、その縁起説によって否定されるべき対象であるとしたのである。(2) しかるに、『涅槃経』が如来蔵思想を説く代表的経典であることは言うまでもない。従って、吉蔵の思想的本質に如来蔵思想というものが深くかかわることが明らかであるとすれば、私は吉蔵の思想に対して、以下に述べるような批判的考察をなさざるを得ないと考える。

二 〝一味薬の比喩〟について

吉蔵の思想に関して、私はすでに、それを“dhātu-vāda”であると断ずる次のような批判的見解を明らかにした。吉蔵の思想は、私の言う“dhātu-vāda”と殆んど構造を等しくする。即ち、彼は基本的に、〝一は多を生じる根源である〟と理解して、一と多を対比する。そしてその〝一〟を不可説無名相の理、実相、体と解し、〝多〟をその体の用としての教と見なす。従って、彼にとって、〝一〟なるものは、非有非無の中道、あるいは教を欠いた理であり、〝多〟なるものは、有無という二諦の教である。〝多〟たる一切の教は、〝一〟なる本、体に根拠をもつ故に、ひとしく、ある程度の実在性と真理性をもつ。つまり、無差別平等なる〝一〟によって、差別たる現実の〝多〟の実在性が根拠づけられる。これは“dhātu-vāda”共通の現実肯定の論理であり、「和を以って尊しとなす」「山川草木悉皆成仏」である。(3)

この私の吉蔵思想批判は、幸いにして、三論研究の専門的学者である伊藤隆寿氏の取り上げるところとなり、氏は三論教学を代表する僧肇と吉蔵の思想に関して、その如来蔵思想的、老荘的側面を、批判的視点から綿密かつ論理的に明

らかにされた。(4)

そこで本稿では、私が少ない資料から導き出した「吉蔵の思想＝dhātu-vāda」という主張が、はたして真に妥当であるかどうかを、さらにいくつかの観点から検証してみたい。なお、"dhātu-vāda"という仮説的用語を私がいかなる意味で用いるかについては、他の論文(5)を参照して頂きたいが、基本的には私はそれを「単一の実在たるdhātu（locus, 基体）が、多にして非実在たる諸法を生じる」と説くものと説明する。

さて、吉蔵の思想を、またはその本質的構造をdhātu-vādaと規定することはいかにして可能であろうか。平井博士は、吉蔵の諸著作におけるおびただしい数の『涅槃経』からの引用文を詳しく研究され、さらにその中から重要なものについて考察を加えられた。(6)そこで取り上げられた『涅槃経』のいくつかの経文の内、私は以下に、明確にdhātu-vādaを説くと思われる〝一味薬の比喩〟の経文を取り上げて、その思想的意味を考えてみたい。

まず、その経文とは次の通りである。

如是一味薬、随其流処、有種種異。（大正蔵一二巻・六四九頁中）

この漢訳に相当する文章を『涅槃経』のチベット訳（北京版、七八八番）の中に求めれば、それは次のものであると考えられる。

その様な一味の（ro gcig bu, eka-rasa）薬汁（bcud）から、異なった様々な味が生じ、それらの味は、相互に混り合うことはない。（Tu, 108b6-7）

では、この一節は、『涅槃経』自身の論旨の流れにおいて、どのような意味をもつのであろうか。まずこの一節は、すでに高崎直道博士の研究(7)によっても示された通り、迦葉菩薩が仏陀に対して述べた次のような疑問に対する答として理解されなければならない。

もしも如来の界（tathāgata-dhātu）が常住であるとしても、(8)異なった区別（tha dad paḥi bye brag）もそこに顕現する。すなわち、バラモンとクシャトリヤ（王族）とヴァイシャ（庶民）とシュードラ（隷民）とチャンダーラと畜生の子

宮（skye gnas, yoni）に生まれる業（karman）の区別から、異なった生まれ（jāti, カースト）の区別もそこに顕現する。もしもアートマンが存在するならば、区別を欠いたアートマンは平等（sama）であり、そうであるとすれば[9]、そこに界（dhātu）は存在しない。（Tu, 107a5–7）

これはかなり難解な一節であるが、基本的にはただ、〝一と多の関係〟を扱ったものといえる。すなわち、無差別・平等なる単一の実在としての仏性〔ここでは tathāgata-dhātu, ātman, dhātu という語によって表現されている〕があるならば、何故生まれの区別などの多なる差別が現実としては成立するのか、もし多なる差別を現実として認めるならば、一なる仏性の存在は否定されるのではないか、と述べるものと考えられる。従って、先に見た〝一味薬の比喩〟において、仏陀はこの迦葉の問いに答えて、〝単一なるものと多なるものの関係〟を明らかにしなければならなかったのである。しかるに、その比喩において、〝多なるものは一なるものから生じる〟と明言されている。これは、明らかに dhātu-vāda を説くものと言えるであろう。

私は、かつて dhātu-vāda の構造上の特徴として次の六つを挙げた[10]。

① L（locus）はS（super-locus）の基体（locus）である。
② 故に、LはSを生じる〔原因である〕。
③ Lは単一であり、Sは多である。
④ Lは実在であり、Sは非実在である。
⑤ LはSの本質（ātman）である。
⑥ Sは非実在ではあるが、Lから生じたものであるから、またLを本質とするものであるから、ある程度の実在性をもつ、または、実在性の根拠をもつ。

すでに見た〝一味薬の比喩〟における〝多なるものが一なるものから生じる〟という主張は、この dhātu-vāda の諸特徴のうちの②と③に相当する。さらに、一なるものは、〝ātman〟であると言われているから、⑤の特徴も、充たされ

ていると考えられる。また、一なるものは、“dhātu”“tathāgata-dhātu”と言われ、さらに、〃一味薬〃も、チベット訳では「薬汁の界」(bcud kyi khams, rasa(?)-dhātu)〔Tu, 108b4, 108b5, 108b6, 108b7〕と表現されることが多く、“dhātu”は「基体」を意味するから、①の特徴も具備されていると思われる。従って、『涅槃経』の〃一味薬の比喩〃がdhātu-vāda そのものを説いていることは明らかであり、「如是一味薬、随其流処、有種種異」という漢訳も、よくその趣旨を伝えていると言えよう。

では、この〃一味薬の比喩〃を、吉蔵はどのように理解し、また使用するのであろうか。結論より言えば、吉蔵はこの比喩に説かれるdhātu-vāda を正確に理解し、継承し、自説の中心に据えている。彼は『中観論疏』において、この比喩を用いて次のように言っている。

得失門第三。問、八不但是衆聖得源、亦是群生之失本。答、悟無生即有三乗衆聖、迷八不即有六趣紛然。故涅槃云、「是一味薬、随其流処、有六種味」。一味薬者即中道仏性。中道仏性、不生不滅不常不断即是八不。故知、失於八不、有六趣紛然。(大正蔵四二巻・二二頁中)

この吉蔵の論述を正確に理解するために、私がかつて作成した〃dhātu-vāda の図〃と、さらに〃離二辺中道の図〃と名づける一つの図を、次に示そう。

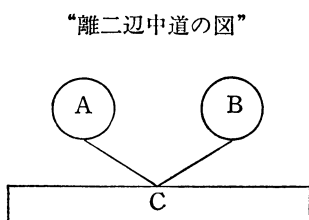
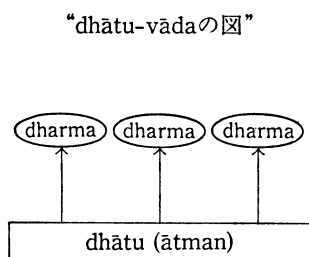
“dhātu-vādaの図”

dharma　dharma　dharma

dhātu (ātman)

“離二辺中道の図”

A　B

C

まず「問」以下の質問の意味を考えてみよう。この問いは、「八不」というのは、ただ衆聖の得源であるだけなのか、それとも群生の失本でもあるのかと述べているのである。つまり、「八不」とはただ聖人達の悟る源であるだけなのか、それとも凡夫達の迷う本でもあるのかと問うているのである。吉蔵の「悟無生即有三乗衆聖、迷八不即有六趣紛然」という答えは、「八不」が群生の失本でもあることを明確に肯って

いる。従って、ここで吉蔵は dhātu-vāda を説いていることになる。即ち、dhātu-vāda の図に即して言えば、「八不」とか「無生」とか言われるものが dhātu（基体）である。この「八不」または「無生」が基体であることは、「源」と「本」という基体を意味する語によって明示されている。では、この「無生」という基体（「本」「源」）のうえに超基体（super-locus）として置かれるべき諸法とは何か。それは、「衆聖」と「群生」である。この超基体としての諸法は、(a)多なるものとしても、(b)二者としても、理解することができる。(a)前者の場合、諸法の多性、複数性は、「衆聖」と「群生」という表現に見られる「衆」と「群」という語によって端的に示されている。しかし、吉蔵においては、超基体としての多数の諸法を、特に(b)二つのものとして把握する傾向が強い。この超基体を二者として把握する dhātu-vāda の特殊形態を示したものが、前掲の〝離二辺中道の図〟である。この形態においては、超基体の数が二者に限定され、その二者A・Bの間に普通矛盾の関係が想定されている。すなわち、Bは非Aとされることが多い。従って、一切の二元対立的なものをこのAとBに配当し、AでもなくBでもない〝中道〟をCに当てるのが、吉蔵の最も常套的な論法である。つまり、「不生不滅不常不断即是八不」とは、〝不A不B、不A不B＝C（八不）〟というように「生」「滅」と「常」「断」という二群の二矛盾概念の否定と解することができる。「衆聖」と「群生」という語も、悟る者と迷う者という意味で、一対の矛盾概念をなしているのである。

ただし吉蔵は、この〝矛盾〟の関係をむしろ「相待」という語によって理解している。すなわち、彼は次のように言う。

若一往直言対小名大、此是相待。若非大非小、大小双絶、不知何以美之。強称云大、此名絶待。蓋是対前相待故云絶待。若望一切名言未絶、悉是待也。……無名相強名相説。故、一切名言、皆是相待。（『十二門論疏』大正蔵四二巻・一八〇頁下）

ここに吉蔵の思惟の基本的構造が、明快に示されている。すでに示した〝離二辺中道の図〟は、この彼の思考の基本的構造そのものを語っているとも言えるものであるが、今この図に従って右の論述を解釈すれば、「大」「小」がA、B

に相当し、「絶待」がCに当たる。AとBには「相待」、つまり、〃相互に他の存在を待って始めて成立する〃という相互依存的、相関的関係があるとされる。Cは、このような「相待」の関係にある二者ではないから「絶待」と言われるのであるが、本来は言語表現されうるものではない。何故かというと、吉蔵は、すべての言語表現されたものを、基本的には、Aと非A（B）という二つの矛盾概念〔この二者の関係を彼は「相待」と呼ぶ〕として理解するからである（「一切名言、皆是相待」）。しかるに、彼にとって真なるものとは、〃単一なもの〃（C）であるから、これは言語によって表現されない（「言語道断、言忘慮絶」）。この単一者が「絶待」の名を得るのも、本来名づけえないものを、A・Bという「相待」との相対関係において仮りに名づけたものである（「無名相強名相説」）。

以上、誠に単純な考え方であるが、これを吉蔵の思想の最も基本的な構造と見ることができる。吉蔵はCを「実相」「実体」「体」「八不」「中道」「一道」「理」「仏性」「無住」などと様々に呼びなすが、彼の思想がCという単一者の実在を肯定する一元論であることは、明白である。

さて、さらに吉蔵の主張を逐ってみよう。彼は〃一味薬の比喩〃について述べたのとほぼ同じ主張を、同一の論法によって、『中観論疏』の他の個所でも、次のように示している。

問、八不但是仏菩薩本、亦是二乗人天本耶。答、……即知、八不亦是二乗人天之本。（大正蔵四二巻・二〇頁中）

此之実相、是迷悟之本。悟之則有三乗賢聖。……迷此実相、便有六道生死紛然。故浄名経云、「従無住本立一切法」。（大正蔵四二巻・二二四頁上）

このうち前者では、すでに見た論述で「衆聖」と「群生」と言われたAとBが、それぞれ「仏菩薩」と「二乗人天」と表現され、後者では、「三乗賢聖」と「六道生死」と示されている。また、基体（「本」）たるCは、前者では、「八不」という語によって示され、後者では、「実相」または「無住」と呼ばれている。

以上考察したように、吉蔵の論理の構造、または彼の思考の形態が、dhātu-vādaに完全に一致することは明らかである。ただし「八不」や「実相」などと呼ばれる基体（C）が、「迷」と「悟」または「仏菩薩」と「二乗人天」などとい

う二法（AとB）の「本」とされる点について、特に一言述べておこう。

私はかつて、dhātu-vāda の現実肯定的、差別肯定的な性格と関連して、次のように述べたことがある。

> 如来蔵思想の差別的構造に関する重要な点は、成仏が予定されているもの（菩薩）と、永遠に成仏できない衆生（〃因欠〃とか〃無種姓〃とか〃一闡提〃とか言われるもの）とが、ともに相い並んで、唯一の実在たる dhātu の上に超基体として置かれている、つまり、津田氏の言葉を用いれば、存在論的に根拠づけられているということなのである。[11]
>
> この論述は、直接的には、『大乗阿毘達磨経』の「無始時の界（基体）は一切諸法の〔等しい〕所依（基体）である。それがあれば、一切の趣（gati）はあり、また涅槃の証悟（nirvāṇādhigama）もある」という偈に関して、〃涅槃〃を dhātu への帰滅と解する津田真一氏の解釈[12]に対する批判としてなされたものであるが、しかしすでに見た吉蔵の諸論述に関しても、同じ指摘が成り立つであろう。『大乗阿毘達磨経』の偈の所説を、〃離二辺中道の図〃に当てはめて言えば、「涅槃の証悟」（A）と「一切の趣」（B）は、「界」（C）に根拠づけられている。吉蔵においては、「仏菩薩」（A）と「二乗人天」（B）が「八不」（C）に根拠づけられ、または「三乗賢聖」（A）と「六道生死」（B）が、「実相」（C）に基礎づけられている。吉蔵の場合、独覚・声聞の二乗が、価値的に善いものとしてのAに配当されたり、悪しきものとしてのBに当てられたりして、紛らわしい点があるが、しかし問題の本質はそこにあるのではない。問題は、永遠に成仏できない者と成仏が決定している者が、二つの超基体としてともに相並んで提示されることなのである。言うまでもなくこれは、現実的差別の固定化絶対化、悪の合理化ということに連なる。つまり、現実に存在する差別や悪を排除、徹廃して、平等にして善なる現実を創り出そうとするのではなく、善悪を超えた〃一道〃の立場から、悪をそのまま容認する現実肯定的、最善主義的（optimistic）な哲学を生みだすのである。

三　〃無住〃について

さて、すでに示した『中観論疏』の最後の文例には、『維摩経』からの引用文中の語として「無住」という言葉が見

えている。この語は何を意味するのであろうか。それを以下に考察してみよう。ただしその前に、その吉蔵の文例において、「無住」が確かに、「本」(C)として規定されていることを確認しておきたい。すなわち、そこにおいて、「無住」は、「迷悟之本」であり、「一切法」を立てるための「本」である〔この場合、「一切法」とは、「三乗賢聖」と「六道生死」というA・Bの二法を強く意識しており、その点では、『大乗阿毘達磨経』の「一切法」(sarva-dharma)に一致するが、「六道生死紛然」という多数性をも含意している〕。従って、「従無住本」とは、〃無住＝本〃というように、「無住」と「本」を同格に、「無住という本より」と読むべきであろう。後に述べるように、梵文原典より見ても、〃無住＝本〃という同格の読み方が、支持されるのである。

さて、吉蔵教学における〃無住〃の語の重要性を指摘され、さらに、この語を媒介として吉蔵教学が南宗禅の思想に深く関わることを論証されたのは、平井俊榮博士であった[13]。私は博士の御指摘を極めて鋭く、また重要なものと受けとっている。しかし、吉蔵において、〃無住〃という語が何を意味したかについて、私の解釈は、博士のそれとかなり異なるのである。平井博士は、「般若は無住を以て宗となす。故は、倒は住著を以て本と為せばなり」等の『大品経義疏』の吉蔵の語を引いて、

つまり、顚倒の住著を破する無著無執の精神を、ここで吉蔵は明らかに〈無住〉ということばで示し、これをもって般若の宗旨であるといっているのである[14]。

と言われている。「無住」の語を無著無執、つまり〃無執着〃の意味に解するのは、かなり一般的な理解と思われるが、はたしてこれは正しいであろうか。

まず、すでに見た『維摩経』の「従無住本立一切法」という経文における「無住」の語の意味は何であろうか。これについて、私はすでに解釈を明らかにしたが[15]、ここでそれを簡単に再説してみよう。まず、この問題に関連して、袴谷憲昭氏は、「『維摩経』批判[16]」と「『維摩経』批判資料[17]」という二論文を著わされている。後者によって、問題の経文の梵文とチベット訳テキストは、次のようなものと知られる[18]。

"apratiṣṭhāna-mūla-pratiṣṭhitāḥ sarva-dharmāḥ" (chos thams cad ni rten med paḥi rtsa ba la gnas paḥo.)

この梵文を袴谷氏は、「一切法は無住という根本を住としている」と訳され、「かりに『無住』といわれようが、これが一切法の基体（dhātu）となっていることは明白であり」と述べられて、『維摩経』の基本的主張がdhātu-vādaに合致することを初めて論証された。[19] しかし、袴谷氏は第一の論文において、「無住」（apratiṣṭhāna）という語自体の意味に関する解釈を示されていない。その解釈としては、第二論文において、私自身の解釈が私信からの引用という形で紹介され、それに対する是認が氏によって与えられている。[20] 私の解釈は別に特別なものではない。私は、例の梵文を、「一切法は、無住（a-pratiṣṭhāna）という根本（基体）に依存している」と訳すべきかと思うが、問題は、「無住」の「住」（pratiṣṭhāna）を、チベット訳の"rten"によって明示される「基体」（"住処" "所住"）の意味にとり、「無住」を「基体をもたないもの」と解する点にある。しかも、この場合の「基体をもたないもの」とは、「一切万物の最終的基体」であるが故に、「〔最早それ以上の〕基体をもたないもの」なのである。[21] 従って、「無住〔処〕」"apratiṣṭhāna"という言葉自体が、『八千頌般若経』の"asthāna"や『宝性論』の"apratiṣṭhita"などと同様に、「一切万物の最終的基体」を意味するのである。

では、『維摩経』の「従無住本立一切法」という経文における「無住」の語は、中国仏教においては、「一切万物の最終的基体」の意味に解されることなく、「無執着」[22] の意味に理解されたのであろうか。そのようなことはありえないと思われる。平井博士によっても言及されたように、上述の「無住」について、羅什は『注維摩詰経』において次のように言っている。

法無自性、縁感而起。当其未起、莫知所寄。莫知所寄、故無所住。無所住故、則非有無。非有無而為有無之本、無住則窮其原、更無所出。故曰無本。無本而為物之本、故言立一切法。（大正蔵三八巻・三八六頁下）

結論より先に言えば、ここで、羅什は『維摩経』の「無住」（apratiṣṭhāna）を、「無基体」＝「一切万物の最終的基体」の意味で正確に理解し説明していると思われる。羅什の所説は、ほぼ次のように解釈しうるであろう。即ち、法は無自

性であり、縁によって起こる。しかるに、縁によって未だ起こらないところのもの〔a〕、つまり、一切法の究極的な縁、第一原因ともいうべきものについては、それ〔a〕の所寄、即ち、縁は存在しない。故に、それ〔a〕は、〝住する所、(所住)＝基体〟をもたない。それは、それ自身として最早いかなる基体ももたない最終的基体であるが故に、それより生じる有や無ではなく、有・無が生じるための基体なのである。「無基体」(無住)〔a〕というのは、それ以上それ〔a〕の原因(原)を探求しても、さらにそれ〔a〕を生じる原因は存在しないものである。故に、「無基体」(無本)と言う。それ自身としては基体をもたないが、万物が生じるための基体となる。故に、これによって万物を立てると言うのである、と。

以上の私の読解は、その大筋において妥当なものと考える。特に、羅什が『維摩経』の「従無住本……」の経文における「無住」を、〝無執着〟というような漠然とした意味ではなく、「無基体」＝「一切万物の最終的基体」として〔私より見れば〕正確に解したことを明示するのは、傍線を付した一文であろう。この「無住則窮其原、更無所出」という文章は、論理的には、『維摩経』の「従無住本……」の経文の直前に来る「文殊よ、何であれ、無基体(apratiṣṭhāna)なるもの、それには、いかなる基体(mūla)も存在しない」(yan Manjuśrīr apratiṣṭhānaṃ na tasya kiñcin mūlam.「無住則無本」)という一文に対応するものであるが、これはdhātu-vāda文献に必ずといってよいほど多く認められる〝最早それ以上の根拠(基体、始源)をもたないからこそ、それ自身が究極的根拠である〟という論理[23]を明らかに示している。

なお、「無所住故、則非有無。非有無而為有無之本」という記述を、前掲の〝離二辺中道の図〟に当てはめて言えば、「有」と「無」が、AとB(非A)で、「無所住」という「本」がCに相当し、そのCは「非有無」、即ち、非A非Bと言われていると解釈することができる。従って、羅什の論述は、明確なdhātu-vādaを説いていると言える。[24]

さて、羅什の説明において、さらに注意すべきことがある。それは彼が、「無住」(apratiṣṭhāna)の語を解釈するのに、まず「無所住」という論理的に正確な語をもってその語義を説明しているように思われることである。「無住」という語は〝住すること
が無い〟とも読め、論理的な曖昧さを払拭できていないが、「無所住」とすれば、「無住処」という漢

訳と同様、「無基体」の意味にしかならないであろう。この点で、すぐに想起されるのは、羅什訳『金剛般若経』の有名な「応無所住、而生其心」の一文である。中国仏教において、〃無住〃の理念は、『維摩経』の「従無住本……」という経文と、『金剛般若経』の「応無所住……」という経文を主要な典拠として成立したであろうことは、すでに平井博士によっても指摘されたと思われる。[25] しかし私はさらに、上述の二経文の「無住」と「無所住」は、いずれも等しく「無基体」=「一切万物の最終的な基体」という意味で、dhātu-vāda を説くものとして理解されたのではないかと考えている。このように見れば、南宗禅における『金剛般若経』の重視ということに関して、従来とは異なった視点が成立することになろう。即ち、『金剛般若経』の「応無所住……」の禅とは、決して空思想を説くものではなく、徹底的な有の立場としての dhātu-vāda に立脚するものだったのではなかろうか。つまり、南宗禅は、如来蔵思想的、dhātu-vāda 的な有の立場を極端にまで押し進めることによって、離垢清浄的な修道を重んじる北宗禅を排除して、修道否定的、頓悟的な禅を形成したのではないかと思われる。

さて、話を吉蔵にもどそう。羅什が『維摩経』の「無住」を明確に、また正確に「無基体」の意味に解した以上、彼以後の中国人仏教者がこの解釈に従わなかったとは、まず考えられない。まして吉蔵にとって羅什は最も権威とすべき人物である。従って、吉蔵の「無住」の解釈も、これを「無基体」の意に解する方向でなされたであろうと推測される。では、吉蔵の解釈とはどのようなものであろうか。

彼は、『維摩経義疏』[26]で次のように述べている。[27]

今文既称無住、則絶四句忘百非、言断慮窮、即是諸法実体、為一切法本、而此実相、更無有本。(大正蔵三八巻・九六七頁中)

この論述の前半は、「無住」とか「実体」とか「実相」とか言われる基体(C)が、不可説で、思慮・言語を絶していることを述べている。何故、基体(C)が不可説とされるかといえば、すでに述べたように、吉蔵は、言語表現されたものを、基本的には、二つの相待的な矛盾概念(Aと非A、〔例〕「有」と「無」)ととらえ、その二者を超基体としての二

法（AとB）と解するからである。

さて、右の論述において、吉蔵が「無住」を基本的には、「無基体」＝「一切万物の最終的基体」と解していることは、傍線を付した「為一切法本、……更無有本」という表現に明示されているであろう。「更無有本」とは、『註維摩詰経』における羅什の「更無所出」と同様に、〃最早それ以上の基体をもたない最終的基体〃を意味するからである。

さらに、『大乗玄論』においても、吉蔵は次のように述べている。

> 浄名経云、「従無住本立一切法、無住即無本」。故云、若能若所、皆以無住為本。大品云、「般若猶如大地、出生万物」。般若正法無住、此三眼目之異名。（大正蔵四五巻・一六頁下—一七頁上）

ここで吉蔵は、「無住」という言葉の意味それ自体については、解釈を示してはいないようであるが、しかし、明瞭に「無住」を万物出生の基体と解している。dhātu-vāda が、万物出生の基体（dhātu）の比喩として、「大地」を最も好んだことは、『勝鬘経』等に典型的に示されている。[28] また「若能若所、皆以無住為本」は、すでに示した〃離二辺中道の図〃にあてはめれば、「能」と「所」がAとBに当たり、「無住」がCに相当する。

吉蔵の思想の本質をdhātu-vāda（基体説）として把握する私の考え方は、彼の思想を〃無得正観〃〃無執着〃などの語によって、徹底した空思想と解する従来の一般的解釈と対立するものであろう。たとえば、平井俊榮博士は、次のように言われている。

> 般若経典や『中論』等を根拠として成立した法朗や吉蔵に代表される三論学派が、とくにこの無所得を前面に打ち出して強調したとしても不思議ではない。それは四句を超え百非を絶する体の空性の徹底化であると考えられている。[29]（傍点＝松本）

しかし「四句を超え百非を絶する」というのは、吉蔵において、単に基体（C）の不可説性を示す形容詞にしかすぎないから、ここに〃空性の徹底化〃は全く認められない。即ち、吉蔵が「実相」とか「実体」とか「本」と呼ぶ基体（C）を、いかに不可説であり、言忘慮絶であると述べてみても、それは単に、基体（C）は言語表現される一対の矛盾

概念（A・B）としての超基体ではない（C≠A・B）と言っているにすぎず、それによって基体（C）の実在性が否認されることは全くないのである。[30]

同様に、大西龍峯氏の次のような論述も、私には、論理をなしていないように思われる。

吉蔵の言う「一道」は、仏教の教えを一元的に集約していく意図のもとに提示されたものであり、その点、当然一元論的相貌を色濃く呈することになるわけだが、しかしその究極として開示されるものが八不中道であるから一元論も結局は排除されるのであり、[31]（傍点＝松本）

私がこの論述を非論理的と見るのは、究極とされるものが、八不中道であるということから、何故、一元論の排除が帰結されるのか私には理解できないからである。「八不中道」と「一元論」が矛盾概念であるということは、すでに論証された自明のことなのであろうか。大西氏は、「八不」という語の否定的な語感から、それは当然、否定的なものを指示しなければならないと考えられたのであろうが、この様な考え方こそ、従来の三論研究が、思想的に見れば、護教的でしかありえなかった最大の原因なのである。何故ならば、すでに論証したように、吉蔵における否定とは、Cは存在しないと言うものではなく、CはA・Bではないと述べることによって、かえってCの実在性を強調するものだからである。[32]

私は、吉蔵教学の研究において何よりも重要なことは、「八不」とか「絶百非」「超四句」などというような表面的には否定的な語感をもつ様々の語によって惑わされることなく、吉蔵の論理性そのものを正しく解明することだと考えている。しかも、私には、彼の論理性ほど単純明快なものはないように思われる。それは殆どの場合、すでに示したような〝離二辺中道の図〟によって尽くされる。その意味では、この図を〝吉蔵教学の論理構造の図〟と呼ぶこともできよう。では以下に、吉蔵の様々な基本的な言明を、この図にあてはめて、解釈してみよう。

①二諦是教、以理無二故、非有非無。（『大乗玄論』、大正蔵四五巻・二二頁下）

ここで、「有」「無」がA、Bであり、「非有非無」＝「無二」がCである。A・Bは「教」であり、〝相待〟の関係をも

つ矛盾概念であるが、それに反して、Cは不可説の「理」である。Cが不可説であるのは、すでに述べたように可説なもの（「教」）は、AとB（非A）の「相待」であり、二元対立者であるが、Cは単一者であって、A・Bではない（「不」）からである。

②非真非俗、名為体正。真之与俗、目為用正。所以然者、諸法実相、言忘慮絶、未曾真俗、故名之為体。絶諸偏邪、目之為正、故言体正。所言用正者、体絶名言、物無由悟。雖非有無、強説真俗、故名為用。（『三論玄義』、大正蔵四五巻・七頁中）

ここでは、「真」「俗」（「有」「無」）がA・Bとされるため、Cは、「非真非俗」である。またCは「体」「実相」と呼ばれ、例によってその不可説なることが、「言忘慮絶」「絶名言」と述べられている。A・Bは矛盾概念であるからともに「偏邪」とされるが、これは一般的には「四句」などと表現される。ただし、「四句」とは言っても、吉蔵は基本的にはこれを、AとB（非A）の二つの相対的な矛盾概念と見る傾向が強いことは、上述した通りである。

③常与無常、皆是対治用門。若論涅槃、体絶百非、理超四句。（同右、大正蔵四五巻・六頁上）

ここで、「常」「無常」がA、Bとされ、「体」「理」がCであり、そのCの不可説なることが、「絶百非」「超四句」と示される。すでに述べたように、「絶百非」「超四句」という殆ど大袈裟ともいえる言葉に欺かれてはならない。吉蔵が否定しているのは、基本的には「常」「無常」というような矛盾的な二超基体なのであり、これによって「体」「理」という基体の実在性は却って強く肯定されているのである。[33]

④云何為本、謂不二正道、是有無有之本。……正法既非有無、而仏菩薩欲出処衆生、於無名相中、仮名相説、故説有説無。（『浄名玄論』大正蔵三八巻・八九三頁中）

ここで、「有」と「無有」（「無」）がA、Bであり、その基体（「本」）たるCは、「非有無」「不二」「正道」「正法」と呼ばれ、その不可説性が「無名相」と示されている。

このような単純な考察をこれ以上繰り返すことは、無益であろう。私には吉蔵が、ただ様々な肯定的、または否定的

言辞を用いて、〃唯一の実在〃(C)について語っていることは明らかであるように思われるからである。しかし、吉蔵の著作の中に「空」とか「八不」とか「不二」等の否定的語感をもつ語が多数現われるということを唯一の理由として、彼が空思想を説いているのは自明であると考える研究者にとっては、吉蔵の思想的本質を dhātu-vāda と規定する私の以上の論証も、全く無力なものとなるかもしれない。そこで以下に、吉蔵の dhātu-vāda が明確に〃根源の思想〃であり、発生論的一元論であり、生成流出的な側面すらもっていたことを明示する記述を紹介しよう。

四 〃一原〃と〃三流〃

まず、僧叡は『十二門論序』において、次のように述べている。

窮其源、尽其理也。若一理不尽、則衆異紛然。……一源之不窮、則衆途扶疏、有殊致之迹。(大正蔵三〇巻・一五九頁中)

これは殆ど dhātu-vāda そのものを説くと言ってもよい論述であるが、これを註釈して吉蔵は次のように述べている。[34]

「窮其原」者、窮三乗之原也。原唯有一、昔権説有三。而執異者、未尋其本故、謂有三耳。若考而窮之、唯一原也。故無量義云、「従於一法、生無量義。其一法者、即無相也。如是無相不相、名為実相」。法華云、「於一仏乗、分別説三」。涅槃云、「是一味薬、随其流処、有六種味、乃至有三乗味」。皆是明一原也。「尽其理」者、……原理名殊体一。従一原而有三流。三乗諸子、未窮其源、故謂三異。若従流尋原、則知原唯一。則便捨流以還原。諸論義師、未尋其本、有五百部異、若窮原者、知理唯一。……若尽理者、則衆異息矣。……理既無二、何有大小耶。……以不窮原故、有三乗異道乃至五百部也。(『十二門論疏』大正蔵四二巻・一七一頁下―一七二頁上)

まず、ここで吉蔵が dhātu-vāda を説き、一元論を主張しているのは、明白である。「原唯有一」「唯一原也」と述べる彼が、「一原」の実在を肯定していることは明らかだからである。

次に、この一元論は明確に〃生成流出〃的な性格をもっている。これを明示するのが、「従一原而有三流」という表現であろう。これは、正に〃生成流出〃を語っている。また「還原」の語は、〃生成流出〃的な dhātu-vāda において、

〝dhātu への帰滅〟を示す基本的な観念である。dhātu-vāda は常にこの「還源」「帰源」を理想とするが、これは端的に人生の否定を意味する。(35) なお、「従流尋原」の「従流」は国訳の通りに「流れに従って」と読むべきであろう。これはまるで、川の流れに従って桃源境を尋ね求めるような具体的なイメージにもとづく表現と考えられる。

以上の考察によって、吉蔵の主張するところが、〝生成流出〟的な発生論的一元論、根源実在論、つまり一言でいえば、dhātu-vāda であることが明らかになった。従って、私は、吉蔵の思想に関する大西氏による次のような解釈を認めることはできない。

しかし「一道」の「一」は、生成的流出的な「一」すなわち根源的な本体として措定された「一」ではなく、(36) なお、右の吉蔵の論述でも、すでに考察した『涅槃経』の〝一味薬の比喩〟は、重要な意味で用いられている。つまり、「流」という語は、この比喩における「流処」という語をいわば典拠として、それにヒントを得て、その後の吉蔵の論述で用いられ、〝生成流出〟の哲学が展開されることになるのである。

ただし注意すべきことは、この比喩で、〝一乗と三乗〟の問題が扱われていることである。「乃至有三乗味」という『涅槃経』にない句を吉蔵がこの比喩に付加したことによって、彼は、「六種味」が「一味薬」から流出するごとく、三乗は一乗から流出したものと説いていることになる。そして、この吉蔵の立場を明示するのが、「従一原而有三流」なのである。ということは、吉蔵はここで、三乗とは別に一乗を立てるという意味での〝四車家説〟を説いていることになり、さらに厳密に言えば、〝三乗は一乗から生じる〟という意味での dhātu-vāda を説いているのである。この〝三乗は一乗から生じる〟という吉蔵の見解は、(37) 私が『勝鬘経』の一乗思想の基本構造として理解したものと全く同一であるし、本稿で示した〝dhātu-vāda の図〟に一致することは、明らかであろう。

吉蔵は、「諸大乗経、顕道無異」と説いたことは、よく知られているが、(38) 右の論述の「理既無二、何有大小耶」の語に見られるように、〝顕道無異〟なのは何も大乗経に限ったことではない。大乗も小乗も、「理を尽せば」「衆異は息む」のである。従って、末光愛正氏の「無方無礙の立場では、一切の説は肯定される」(39) という説明のごとく、一切の教説は、

「理」「道」「源」と呼ばれる不可説の単一者を指示するという意味において等しくその真理性が認められ、一切諸の哲学、思想、主張は、一元の実在を前提としてその差異が調停されることになるのである。ここに、後に〃和〃や〃和諍〃の思想の成立する充分な論理的根拠が認められる。(40)

五　縁起説否定について

私はかつて、「如来蔵思想は仏教にあらず」と論じたとき、如来蔵思想の本質である dhātu-vāda を、仏教の縁起説とは矛盾するものととらえた。それ故、もし吉蔵が dhātu-vāda を説くとすれば、当然彼の思想は、縁起説の否定、すなわち、撥無因果説としても現われている筈である。では、はたして吉蔵は縁起を否定し、因果を撥無したといえるのであろうか。

この点に関して、まず想起されるのは、吉蔵が、十二支縁起を説く『中論』第二六章を「小乗の観行を明かすもの」として、前二五章と明確に区別したという有名な事実であろう。(41)これは吉蔵が縁起説というものに対して否定的であったことを端的に示すものと思われる。

しかし、吉蔵の縁起説に対する評価を問題にするためには、ここでどうしても、〃縁起と空の差異〃という問題に関する私のかつての考察を繰り返さざるを得ないと考える。即ち私は、

ここ〔第二六章〕では、そのように〔無自性であると〕確定された実義 (de kho na ñid, tattva) を修習するなら、無明が止滅し、そのために他の有支が全て止滅して解脱を得ることと、そのような〔無自性の〕見解 (lta ba) を得ないならば、無明は止滅しないので、そのために後の支分は生起するので、輪廻の輪が転じられることを、説明するのである。(42)

というツォンカパ（一三五七—一四一九）の言明に対し、次のように述べたのであった。

ここでツォンカパは、勿論、『中論』全体を二分し第二六章は『中論』の趣旨ではない〃小乗の縁起〃を説く、な

どという吉蔵的誤りに陥ってはいない。それは〝二種の縁起〟の存在などを認めない『明句論』の伝統に従っていた彼にとっては、当然のことであった。しかしツォンカパは、右に引いた一節において、はたして真に〝縁起〟を説いているであろうか。私にはそうは思えない。彼は〝諸法は無自性である〟ということを〝実義〟と呼び、真実と見なしている。この真実を彼は他の個所で、「縁起の実義」(rten ḥbyuṅ gi de kho na ñid, rten ḥbyuṅ gi de ñid)とも呼んでいるが、彼によれば、この〝諸法無自性〟という縁起の真実を修習すれば、またはこの〝諸法無自性〟の見解を獲得すれば、無明以下の縁起支は滅するというのである。しかし、このツォンカパの説明は、単に〝無自性〟を悟れば縁起支は滅するといっているだけで、〝縁起〟それ自体を説くものでは全くない。すなわち彼は、〝無自性〟〝空〟という理論によって縁起説を換骨奪胎し、〝縁起〟という考え方自身を見事に解体しているのである。ここで私がツォンカパの縁起理解に関して示した批判は、次の吉蔵の言明に対しても、全く同様にあてはまるであろう。

既用十二因縁相生、名為世諦。知十二因縁空、即是第一義諦。悟第一義空、即十二因縁便滅。不見第一義空、則是無明。以無明故、便起行乃至生老病死憂悲苦悩。(『中観論疏』大正蔵四二巻・一〇六頁下)

ここで、吉蔵は、原理的にはツォンカパと全く同様なことを述べている。即ち、ツォンカパの先の言明における「実義」を「第一義」に変え、「無自性」を「空」に変えれば、吉蔵の言明が得られるのである。つまり、吉蔵は、第一義たる「空」(「第一義空」)[43]を悟れば、十二縁起支は滅すると言っているだけで、〝縁起〟それ自体を説いているのではない。彼はツォンカパと同様に、〝縁起〟の〝第一義〟(〝実義〟)は〝空〟(〝無自性〟)であるという微妙に問題のある前提にもとづいて、縁起説を〝空〟を悟るか否かという別の問題にすりかえることによって、〝縁起〟という考え方を完全に解体しているのである。

吉蔵のこの考え方は、十二支縁起を小乗の説と見るため、ツォンカパ以上に緊張感を欠いた形式において、次のようにも表明される。

観此因縁不生不滅、故称為観。（『中観論疏』、大正蔵四二巻・五頁下）
能説是因縁者、謂説十二因縁不生不滅等。（同右、六頁上）
十二因縁不生不滅、即実相波若。（同右、六頁中）
以観十二因縁不生不滅、能生観智。所観十二不生不滅、即実相般若。……十二本無生滅、於顛倒成生滅十二。今了悟生滅十二本不生不滅、故名為無生滅十二。（同右、三〇頁中）
小乗論則、是生滅之論。……大乗論是無生滅論。（同右、一〇頁上）
小乗四諦十二因縁、皆是生滅。（同右、一〇頁上）
滅十二、無三世因果、名之為一。（同右、一〇頁中）
十二因縁者、仏欲借妄止妄。故説十二因縁生。外道計無因邪因生、是妄中之妄。今借軽妄、止其重妄。明諸法従十二因縁生。重妄既息、軽妄亦去。意令悟諸法本自無生。而諸部不体斯意、謂決定言有十本縁生（同右、一八頁下―一九頁上）

ここで、「不生不滅」とか「無生滅」と言われるものが、〝縁起〟の〝実義〟（「第一義」「実相」）としての「空」に相当する。「十二因縁」とは、外道の「重妄」を否定するための「軽妄」にしかすぎず、その「転妄」は、「空」「無生」という「第一義」を悟れば、消滅するというのである。

以上の吉蔵の論述は、〝縁起〟よりも〝空〟を第一義として説くという点で、ツォンカパと等しく、また正しくインド中観派の伝統に従ったものと考える読者も多いであろう。しかし、吉蔵において問題はそれ程簡単ではない。彼が「空」という語で意味しているものが、実は、〝単一な実在〟であったとすれば、右の彼の言明を〝空思想〟と呼ぶことさえ、ためらわれるであろう。そして、このような可能性は決して否定できないし、上来私が論じてきたところから言えば、是非とも、吉蔵の言う「空」は〝実在〟でなければならない筈である。

さて、この問題の解決に重要な鍵を与えると思われるのが、吉蔵の次の二つの論述である。

此論亦観十二因縁畢竟空寂、則十二縁河傾、仏性河満。（『十二門論疏』大正蔵四二巻・一七四頁下）

若見十二因縁、即縁河満、性河傾。（『中観論疏』大正蔵四二巻・七三頁中）

結論より言えば、ここで吉蔵は、縁起説と dhātu-vāda を矛盾的なものとして対比させ、後者を自説として主張しているのである。というのも吉蔵は、十二因縁という縁起説の河が満ちれば、仏性という dhātu-vāda の河は傾き、後者が満ちれば前者が傾くと述べて、縁起説と dhātu-vāda の矛盾を対比的に明らかにしているが、「此論」つまり『十二門論』の趣旨は、仏性の河が満ちることにあると主張しているからである。十二因縁の説と仏性の説を「縁河」「性河」と呼び得たことは仏教思想史に関する吉蔵の卓越した理解力を示していると思われる。何故ならば、「縁」と「性」(dhātu) とは、縁起説と dhātu-vāda の本質を明示するのに最適の語であると思われるし、後に華厳教学において、〃縁起〃に対して〃性起〃の語が成立した(44)のも、「縁」と「性」の対比という吉蔵的理解が基盤になったように思われるからである。

さて、右に見た吉蔵の二つの論述で、彼が縁起説と dhātu-vāda を対比的に扱っていることは明らかであると思われるにもかかわらず、第一の論述において「空寂」という〃空〃を意味する語が現われることには、充分注意をしなければならない。つまり、吉蔵が「仏性」と言うとき、それは〃空〃を指しているという一般的理解も、一応は可能に見えるからである。この点は、その第一の論述の後に直結する彼の次のような言明によっても確認されるように見える。

問、何以知此論明十二河傾、仏性河満。答、涅槃経云、「仏性者名第一義空」。此論観察因縁、明甚深空義。（『十二門論疏』大正蔵四二巻・一七四頁下）

即ち、ここでも吉蔵は、『涅槃経』の「仏性とは第一義空に名づく」という経文を引いて、彼にとって「仏性」とは、実は〃空〃を意味していると説いているように見える。このような吉蔵の説明は、おそらく、従来は〃吉蔵にとって「仏性」とは「空」を意味するから、決して実体的なものではない〃という三論教学に対する好意的（?）評価をもたらす大きな原因となってきたであろう。しかし、このような理解は、「仏性＝空」という吉蔵の言明に欺かれて、彼の

論理性を見失うものであり、誤りであると思われる。その理由は、次の三つである。第一に、すでに見た言明において、「縁河」と「性河」を明確に対比させた吉蔵にとって、〝縁起〟と真に矛盾的なものと意識されたのは、「空」ではなくて、「性」(dhātu)であったことは明らかである。第二に、『涅槃経』の「仏性者名第一義空」は、平井博士の御指摘の通り[45]、吉蔵の特に好んだ経文であるが、この経文に見られる「第一義空」の語は、決して「空」ではなく「不空」を意味するものなのである。第三に、吉蔵も、この経文の「不空」を説く論旨を、正確に理解して用いている。

以上の三つの理由のうち、第二と第三について説明しよう。まず『涅槃経』の問題の一節は次の通りである。

仏性者名第一義空。……所言空者、不見空与不空。智者見空与不空、常与無常、苦之与楽、我与無我。空者一切生死、不空者謂大涅槃。乃至無我者即是生死、我者謂大涅槃。見一切空、不見不空、不名中道。乃至見一切無我、不見我者、不名中道。中道者名為仏性。以是義故、仏性常恒無有変易、無明覆故、令諸衆生不能得見。声聞縁覚、見一切空、不見不空。乃至見一切無我、不見於我。以是義故、不得第一義空、不得第一義空故、不行中道、無中道故、不見仏性。(大正蔵一二巻・五二三頁中)

この経文の所説ほど単純明快なものはない。つまり、ここでは、「不空」であり、「常」であり、「楽」であり、「我」である「仏性」が「第一義空」「中道」と呼ばれ、それを見ないものは、「智者」ではないとされているのである。

しかし、結論を急ぐことなく、もう少し詳しく経文の論旨を見てみよう。まず、この経文の読解において重要なことは、経典作者によって、「空」と「第一義空」という語が別の意味に用いられていることに注目することである。もしこの点に注意しさえすれば、後は経文の論旨は、余りにも明快なものとなる。つまり、そこでは、「智者」と「声聞縁覚」という二種の人が想定されている。「智者」は、「空」と「不空」を見るが、「声聞縁覚」は、「空」を見るだけで、「不空」を見ることはできないから、「第一義空」を得ず、「中道」を行ぜず、「仏性」を見ないとされている。ここで、「常」「楽」「我」「不空」「第一義空」「中道」「仏性」という諸概念がすべて等号で結ばれ、同一視されていることは、誰の眼にも明らかであろう。

従って、経文の冒頭で、〝「仏性」＝「第一義空」〟と説かれることは、右の一節全体の論旨から何等逸脱するものではないし、そこで「第一義空」と呼ばれたものは、その経文自体においては、「空」ではなく「不空」という語の意味に合致するのである。それ故、ここで「仏性」は、「空」なるものとして説かれている訳では決してなく、「不空」なる「我」(アートマン)として主張されているのである。それ故にこそ、傍線を付した一文に、「仏性は常住不変であるが、無明に覆われているため、衆生はそれを見ることができない」という如来蔵・仏性のごく一般的な決まり文句が示されるのである。結論として言えば、右の『涅槃経』の一節は、この経典全体の一貫した主張である〝常楽我不空なる仏性〟の実在を説くものといえる。ただし、そこで「不空」の語によって、空思想が否定されていること、さらにそれにもかかわらず「第一義空」という表現によって、否定対象である「空」をも自らの「不空」の立場に導き入れ懐柔しようとする方策が取られていることが、特色として注目されるであろう。

さて、以上考察した『涅槃経』の趣旨を、吉蔵が正確に理解していたことは、次の言明によって知られる。

二乗無有中道正観。如涅槃説「但見於空、不見不空、故不行中道、不見仏性」。名為偏悟也。(『中観論疏』、大正蔵四二巻・三頁上)

二乗但観十二因縁空、不知因縁即有仏性不空之義。大士了達十二縁空、復知仏性不空之義。故与二乗異也。(同右、五三頁下)

ここで吉蔵は、「第一義空」の語を用いていないので、論旨は「空」と「不空」の対比によって尽くされ、極めて単純明快なものとなっている。つまり、二乗は十二因縁の「空」だけを知るが、その上にさらに「不空」なる「仏性」を知るのが菩薩であるというのである。ここで、「仏性」が、吉蔵によって明確に「空」ではなく「不空」なものとして把握されていることは、明らかであろう。

また、吉蔵は『法華玄論』で次のように述べている。

大経云、「仏性者名第一義空」。仏性是三世諸仏之根本也。[46](大正蔵三四巻・三六二頁下)

ここでも吉蔵は、「第一義空」の語を出しながらも、「仏性」を「空」ととらえているわけではない。「諸仏之根本」とは、「仏性」(buddha-dhātu) という語の意味について、極めて正確な理解を示したものと思われる。何故ならば「根本」は、"dhātu"(基体) の語義を明示しているからである。従って、ここでも吉蔵は「仏性」を〝不空〟なもの、つまり〝根源〟と理解し、決して〝空〟なるものと把握してはいないのである。

以上の考察は、「縁河」と「性河」を対比的、矛盾的なものとして説く吉蔵の言明の意味を明らかにするために展開したものであるが、その結論を言えば、吉蔵において〝仏性〟は、『涅槃経』に説かれたように、〝不空なもの〟つまり、実在(有)として把握され、その存在が自説として主張されている。従って、吉蔵が、dhātu-vāda によって縁起説を否定したことが、明らかになったのである。

最後に、吉蔵の縁起説否定が、確かに撥無因果説でもあったということを確認したい。彼は次のように言う。

諸大乗経皆明懺悔転業障義。如涅槃師子吼云、「一切諸業、無有定性。唯有愚智。愚人則以軽為重、無而成有。智者転重為軽、転有令無」[47]今明、若執業決定則是愚人。如今品観之名為智者。普賢観云、「一切業障海、皆従妄想生。若欲懺悔者、端坐念実相」[48]。……非実相観、無由滅之。今此品観業即是実相故、能滅業障。故説此品。……今破此等人業、明業本性空、故云観業品。[49](『中観論疏』、大正蔵四二巻・一一六頁上—中)

ここで吉蔵は、二種の人々を区別している。即ち、〝業が決定している〟と考える人は「愚人」であり、業は「本性空」であるという「実相」を観じて、業障を消滅させる人は「智者」であると言うのである。「本性空」を観ずれば、業障が消滅するというのは、誠に便利で楽天的な考え方であるが、道元がこのような考え方を外道の見解であるとして最も嫌ったことは、よく知られている。

業障なにとしてか本来空ならん。つくらずば業障ならじ、つくられば本来空にあらず。……業障の当体をうごかさずながら空なりといふは、すでにこれ外道の見なり。[50]

世尊のしめしましますがごときは、善悪の業つくりをはりぬれば、たとひ百千万劫をふといふとも不亡なり。もし

因縁にあへば、かならず感得す。……これを不亡といふなり。その報なきにあらず。[51]

私は吉蔵の所説が道元の批判の対象と基本的には同じであるからという理由で、吉蔵を非難しているのではない。そうではなくて、彼はここで仏教思想の中心である縁起説を否定している、と論じているのである。私はすでに、縁起説は〝宗教的時間〟を扱うものであるという意見を述べた。この〝宗教的時間〟は、決して、種から芽が生じてくる物理的時間や、我々の肉体を構成している細胞が絶えず変化していることを言うものではない。この縁起説の扱う〝時間〟は、深信因果として、三時業としてのみ我々に感得されるものである。あるいは宿業、罪業としてのみ把握されるものである。従って、縁起を〝因果〟や〝業〟としてとらえるのは、縁起説の最も正当な理解と言うべきである。しかるに、業障は本性空なり[52]という実相を観ずれば、業障は消滅すると説く吉蔵は、単に楽天的とか浅薄とか評されるべきではなく、仏教そのものである縁起説を否定したと言えるのである。縁起説を信じる人は、必ずや、〝智者のふるまひをせずして[53]〟愚人のごとく、業は決定なりと執すべきであろう。

結論として言えば、吉蔵は縁起説を否定して dhātu-vāda を説いた思想家であったと考えられる。

(1) 平井俊榮『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』(以下『中国般若』と略す)、春秋社、一九七六年、五四八—五四九頁。
(2) 拙著『縁起と空——如来蔵思想批判』、大蔵出版、一九八九年、五—八頁参照。
(3) 同右、八四頁。
(4) 伊藤隆寿「僧肇と吉蔵——中国における中観思想受容の一面」『鎌田茂雄博士還暦記念論集・中国の仏教と文化』、大蔵出版、一九八八年、一一九—一四〇頁。
(5) 拙著『縁起と空』五—六頁、四八頁参照。
(6) 『中国般若』五三一—五四九頁、特に五四四頁参照。
(7) 高崎直道『如来蔵思想の形成』(以下『形成』と略す)、春秋社、一九七四年、一四七頁参照。
(8) テキストに"rtag pa lags na"とあり、「常住であるならば」と訳すべきかもしれないが、敢えて文意を重視して、"na"を逆接的な意味に解した。

(9) この「そうであるとすれば」(de lta na) という句は、『形成』一四七頁四行の「もしこのように〔差別がある〕ならば」という、高崎博士の解釈に従って理解すべきであろう。
(10) 拙者『縁起と空』、五頁。
(11) 同右、一四三頁。
(12) 津田真一「『般若経』から『華厳経』へ」『成田山仏教研究所紀要 第一一号・仏教思想史論集I』、一九八八年、二九九頁参照。
(13) 『中国般若』、六六九—六八八頁、特に六七八—六八四頁参照。
(14) 同右、六七五頁。
(15) 拙著『縁起と空』、九七頁一一—一三行参照。
(16) 袴谷憲昭『本覚思想批判』、大蔵出版、一九八九年、二一七—二三五頁。
(17) 同「『維摩経』批判資料」『駒沢大学仏教学部紀要』第四六号、一九八八年、二九八—二六五頁。
(18) 同右、二七四頁。
(19) 袴谷憲昭『本覚思想批判』、二三一頁。従って、私が『縁起と空』、九七頁一二—一三行で『維摩経』を「"dhātu-vāda" 文献」に含めたとき、この袴谷氏の「『維摩経』の所説＝dhātu-vāda」という論証に当然言及しなければならなかった筈であるが、それをしなかったことは先行する学説を無視したことになる。ここに訂正するとともに、袴谷氏に非礼を謝したい。
(20) 袴谷憲昭「『維摩経』批判資料」、二七一頁。
(21) この理解の妥当性は、『維摩経』のテキストそれ自体によって確認される。即ち、そこには、次のように説かれる。"apratiṣṭhāyāḥ kiṃ mūlaṃ/āha/yan Mañjuśrīr apratiṣṭhānaṃ na tasya kiñcin mūlam iti hy apratiṣṭhāna-mūla-pratiṣṭhitāḥ sarva-dharmāḥ/"「又問。無住孰為本。答曰。無住則無本。文殊師利。従無住本、立一切法」。梵文を訳せば、「無住 (apratiṣṭhā) の根本 (基体) は何か。無住なるもの、それにはいかなる根本もない。故に、一切法は無住という根本に依存している」。"yan…apratiṣṭhānaṃ na tasya kiñcin mūlam" というのは "apratiṣṭhāna" の語義を、"a-pratiṣṭhāna"＝"a-mūla" として、つまり「無基体」として、説明するものであろう。なおテキストは、袴谷憲昭「『維摩経』批判資料」二七四頁による。
(22) 『中国般若』、六八〇頁。
(23) 拙著『縁起と空』、七二頁、九七頁参照。
(24) 羅什は、『維摩経』の「従無住本、立一切法」を、dhātu-vāda を説くものとして正確に解釈している。しかし、このこと

から、羅什自身が dhātu-vāda 論者であったという帰結は、必ずしもすぐには導けないであろう。

(25)『中国般若』、六七九—六八四頁参照。

(26) テキストは、「無往」であるが、「無住」と訂正する。

(27) テキストは、「妄」とあるが「亡」の異読に従う。

(28) 拙著『縁起と空』、三〇一—三〇二頁、三一五頁参照。

(29)『中国般若』、四〇八頁。なお「考えられている」という表現は、必ずしも平井博士御自身の見解ではないことを示唆する。

(30) この「CはA・Bではない」という否定が、Cの実在性を少しも否定していないという特質は、私の言う〝空〟の二種の解釈のうち、『小空経』業の〝空間的解釈〟に一致する。拙著『縁起と空』三三七—三三八頁参照。また〝アートマン以外のものは、〝アートマンではない〟という原始仏典の非我説がアートマンを認めていることと、及び、〝他のものについては空であるが、それ自身としては空ではない〟というチョナン派の他空説との類同性を思わせる。原始仏典の非我説も、如来蔵思想も、チョナンの他空説も、吉蔵の八不中道説も、すべて我論（ātma-vāda）であるという点で、一致している。非我説については、拙著『縁起と空』二〇一頁、他空説については、袴谷憲昭「チョナン派と如来蔵思想」『岩波講座・東洋思想　第一一巻　チベット仏教』一九八九年、一九二—二一一頁参照。

(31) 大西龍峯「浄名玄論釈証(3)」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一七号、一九八六年、一二九—一三〇頁。

(32) 前註(30)を参照せよ。

(33) 平井俊榮博士は、羅什門下における僧叡の重要性、特に『十二門論序』における老荘的特質、吉蔵との思想的親近性を詳しく明らかにされている。『中国般若』九三—一〇三頁参照。なお、老荘思想について本稿では特に論じないが、私は、三論教学、特に吉蔵の思想というものは、インド仏教以来の如来蔵思想と老荘思想という二つの dhātu-vāda が論理的に合体したものだと見ている。老荘思想を dhātu-vāda、〝根源の思想〟として把える私の考え方については、『縁起と空』七九—八〇頁、註(11)八四—八五頁、註(30)を参照されたい。また、三論教学と老荘思想の密接な関係については、註(4)の伊藤隆寿氏論文を参照のこと。

(34) テキストに「封」とあるのを、『国訳一切経　論疏部七』三四四頁に「封（執）」とあるのによって「執」に改めたが、「封」でも意味が通るのかもしれない。

(35)「還原」〝帰源〟の意義については、『縁起と空』六八頁参照。

(36) 大西龍峯「浄名玄論釈証(2)」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一六号、一九八五年、一六七頁、註(67)。

(37) 『縁起と空』三一二頁の〝図―6〟、及び、三〇〇頁の結論(a)(b)を参照。なおこの点で、吉蔵の思想の中に、不成仏思想があったと論証する末光愛正氏の一連の論文は、私にとって極めて注目すべきものである。即ち、dhātu-vāda の基本的主張においては、単一なる基体の上に、成仏するものと、絶対に成仏できないものという両者が相並んで超基体とされるが、このように見れば、dhātu-vāda は一切皆成説ではなく、一分不成仏説でなければならない。私は〝一切衆生悉有仏性〟は〝一切皆成〟ではないとし、〝gotra・〔bodhi-〕hetu ≠ dhātu・garbha〟という形で、「仏性」(dhātu)と「菩提の因」(bodhi-hetu)を区別したが、これはそれぞれ、末光氏の解釈するところによる「正因仏性」(理仏性)と「縁因仏性」(行仏性)に当たる。『縁起と空』九頁、註(11)、末光愛正「吉蔵の成仏不成仏観(三)」『駒沢大学仏教学部研究紀要』四六号、一九八八年、二三一―二五〇頁参照。

(38) 『中国般若』、四八二―四八四頁参照。

(39) 末光愛正「吉蔵の『無礙無方』について」『駒沢大学仏教学部論集』一六号、一九八五年、三〇七頁。『縁起と空』八四頁、註(30)参照。

(40) 十七条憲法の「和」の思想と吉蔵思想との関連については、袴谷憲昭「『和』の反仏教性と仏教の反戦性」『東洋学術研究』二六―二、一九八七年、一一五―一一九頁。同「季刊『仏教』の発刊に寄せて――ふとりすぎた『仏陀』」『駒沢大学仏教学部論集』第一九号、一九八八年、四二四―四二六頁参照。

(41) 「論有二分。前二十五品、破大乗人法、明大乗観行。今第二両品、破小乗人法、明小乗観行」(『中観論疏』、大正蔵四二巻・一六〇頁上)。中村元『空 上』仏教思想6、平楽寺書店、一九八一年、一四六頁、一五〇頁、註(18)。拙著『縁起と空』、三五六頁参照。

(42) 『ツォンカパ全集』、タシルンポ版、Ba, 270b4-6.

(43) ただし、「第一義空」という語が、吉蔵において「空」ではない「不空」なる「仏性」という〝実在〟を意味することについては、後に本稿で述べる。即ち、ツォンカパの「無自性」と吉蔵の「空」「第一義空」を同一視してはならない。後者は〝実在〟をさすからである。

(44) 性起思想の成立と展開については、吉津宜英「縁起と性起――訳経から教学形成への一視点」『東洋学術研究』二二―二、一九八三年、四八―六五頁参照。

(45) 『中国般若』、五四一頁、五四四頁、五四七頁参照。

(46) 平井俊栄『法華玄論の註釈的研究』、春秋社、一九八七年、一八二―一八三頁には、「仏性是三世諸仏之根本也」という

句までが、『大経』＝『涅槃経』からの引用であるかのごとく、書き下しされているが、この句を引用と見る必要はないであろう。

(47)『涅槃経』（北本）、大正蔵一二巻・五五〇頁上参照。出典の比定は『国訳一切経　論疏部七』四四三頁、註(6)による。

(48)『観普賢菩薩行報経』、大正蔵九巻・三九三頁中。出典の比定は、『国訳一切経　論疏部七』四四三頁、註(7)による。

(49) 私はこの一節を読み、〝懺悔滅罪〟の思想は論理的には、深信因果と逆行する撥無因果の説なのではないかという視点を得た。そこで、『修証義』の「第二章懺悔滅罪」の文章が、深信因果（縁起）を説く『正法眼蔵』の十二巻本の章句に基づくだろうかと疑いをもった。そこで、『修証義』第二章の出典は『眼蔵』の何の巻であるかを、黒丸寛之先生にお尋ねしたところ、「谿色山色」であるとのお答えを即座に頂いた。御教示に深謝したい。確かに、『修証義』第二章は、その大半が、「谿声山色」に基づいていることが判明したが、この巻は、十二巻本には含まれないものである。また、『修証義』第二章には、六十巻本の「三時業」から「かの三時の悪業報、かならず感ずべしといへども懺悔するがごときは、重を転じて軽受せしむ、また滅罪清浄ならしむるなり」（『正法眼蔵』大久保道舟編、筑摩書房、一九七一年、六九八頁）という文章が取られている。ただし、この文章に相当するものを、十二巻本の「三時業」に求めると、そこでは、「世尊のしめしましますがごときは、善悪の業つくりをはりぬれば、たとひ百千万劫をふといふとも不亡なり。もし因縁にあへばかならず感得す。しかあれば、悪業は懺悔すれば滅す。善業は、随喜すればいよいよ増長するなり。これを不亡といふなり、その報なきにはあらず」（同、六九一頁）と説かれている。では、この二つの文章の相違をいかに見るべきであろうか。結論的に言えば、私は、十二巻本の方が六十巻本より〝深信因果〟の度合いが深められており、それに応じて〝懺悔滅罪〟の思想の論理性は弱められていると見る。六十巻本の「三時業」と十二巻本「三時業」では、後者の方が〝深信因果〟の度合いが強いということが、最近論証された。すなわち、「業障なにとしてか本来空ならん」という語を含む重要な一節が、六十巻本「三時業」になく、十二巻本にあることが、袴谷憲昭氏によって指摘され、その後、私もこれを論じ、さらに石井修道氏もこの問題を追求された。『縁起と空』三三五—三三七頁、石井修道「秋月龍珉氏の『本証妙修』説への批判」『駒沢大学仏教学部紀要』第四七号、一九八九年、八六—八八頁参照。さらに、上掲の二つの文章を比べて見ると、六十巻本の「といへども」という逆接接続辞と、十二巻本の「しかあれば」という理由を示す接続詞と、そのいずれが、論理的であろうか。私は、六十巻本の「といへども」の方が論理的だと思うのである。そこでは言わば、業報は〝不亡〟であるにもかかわらず、懺悔すれば滅すると説いているからである。従って、十二巻本の方では、傍線部を省いて読んだ方がむしろ論旨は、明快になる。それ故、私はかつての論文で、道元の〝深信因果〟を強調するため、正にこの傍線部を省略して引用を示したのである。『縁起と空』、三三六頁八行。十二巻「三時業」に、

傍線部の一文が〃深信因果〃の論理性をも無視して割り込んでくるのは、道元がかつて(?)、「谿声山色」や六十巻本「三時業」で〃懺悔滅罪〃を称揚した残滓と言えるかもしれないが、十二巻本「三時業」の意味するところが、確かに〃深信因果〃であったことは、この巻の結びとなる「その報なきにはあらず」の一文に明示されているのである。従って、論理的に言えば、〃懺悔滅罪〃の思想は、〃深信因果〃(縁起説)に逆行し、〃撥無因果〃に連なるものであると言えるであろう。吉蔵の場合、この撥無因果説は、明確に dhātu-vāda に基づいているのである。なお、誤解を避けるために言っておきたいが、私は道元において〃懺悔〃が〃撥無因果〃だったと述べているのではなく、〃懺悔滅罪〃という思想の論理性は、〃撥無因果〃に連なるということを十二巻本の段階では道元も気づいたのではないかと論じているのである。

(50) 『正法眼蔵』、六九〇頁。

(51) 同右、六九一頁。また、「……」で示した省略部分の意味については、前註(49)参照。

(52) 『証道歌』の「業障本来空」は、私には吉蔵の語のように聞こえてくる。『縁起と空』三六〇―三六一頁、註(2)参照。

(53) 法然『一枚起請文』(『仮名法語集』日本古典文学大系、岩波書店、一九六四年、五三頁)。

(一九八九年十月三日)

(補　註)

本稿執筆後、末光愛正氏の「吉蔵の成仏不成仏観(五)」『駒沢大学仏教学部論集』第二〇巻、一九八九年、二三八―二五一頁が出版された。末光氏は、私の dhātu-vāda の仮説も、『勝鬘経』摂受正法章の一乗思想に関する解釈も、ともに無視して論を進められる点に欠点をもつとはいえ、「法華の三乗一乗も、収入と出生で解釈される」(二五〇頁上)という吉蔵説の解明は、正確なものである。また氏が『法華統略』からの引用文中に示された「従〻一生〻三」の語(二三九頁下)は、吉蔵の根本的立場を明示するものといえる。また本論二〇九頁参照。

(一九九〇年三月)

慧均の三論学

三桐　慈海

一　慧均の事跡

「私は成論の玄義を五十遍、論文は四十余遍、毗曇の文義は各四遍、摂論は三遍も聴いた。ちょうど無依無得ということを聴き、始めて大乗について聴いたが、初めて初章中仮の語を聞見して、そのおりおりに大いに怪しみ笑った。しかしこれを学び意味を体得するならば、真に入道の龍津であり得理の眼目であると言える」。慧均の生涯を伝える記録はないが、その著わした『四論玄義』の中の「初章中仮義」において、このように自ら述べている。[1]『成実論』を中心に学び、『阿毗曇論』や『摂大乗論』もあわせ学んだという。初章中仮の語を聞いて怪み笑ったというのは、「他有有可有有是有故有今有不可有有是不有有」の句であろう。これはあらゆる存在するものを有りと執えるのではなく、縁起として観ることを示すもので、三論宗義の基本的な視点として、三論の相承の中で教示された略の初章の句である。

法朗（五〇七—五八一）は梁大通二年（五二八）に二一歳で出家し、はじめ禅法を習い律文を聴き、『成実論』や阿毗曇

を学んだが、やがて止観寺僧詮のもとで『中論』など四論を学んだ。永定二年（五五八）に勅を奉じて興皇寺に入り、華厳大品や四論の講説を続け、大建一三年（五八一）に七五歳で逝去したという。(2)その経歴は慧均と類似した面があり、両者の間には何らかの関わりがあったのかも知れない。慧均は「初章中仮義」の中で疎密の義を述べるにあたって、

此疎密之義者、栖霞大朗法師、止観詮法師、興皇朗師、三代三論師中疎密語。(3)

と、僧朗、僧詮、法朗の三代相承であることを示し、疎密の義が他家の空有二見に対するために立てられたことを記している。また同じく中道を説明する仕方について、次のように記している。

中道多種、但山中師要者三種。一、八不明中。二、二諦明中。三、単複明中也。禅衆師六種明中、三如前。四、対異明中。何者有人言常無常異、対此明常無常不異明中也。五、仮名弁中。何者則是有無有不有無不無明中也。六、絶不絶明中也。興皇師、大建六年五月、房内亦開六章。一、破異明中。二、成仮不成仮明中。三、単複明中。四、体用明中。五、一二明中。六、絶不絶明中也。(4)

僧詮が中道を三種の方法によって講述したのに対し、慧勇と法朗がそれぞれ六種に発展させて説明したが、法朗は他家の異法に対して批判を加えることに徹底させたというのである。この文中に「大建六年五月、房内亦開六章」と述べているのは、慧均が法朗に親しく聴受したことを示すものであろう。また『四論玄義』の断伏義を明かす中では、

法師在東山時釈云、並縁虚仮理也。中出陽洲時云、縁真不称縁。近臨死時定云、是縁虚仮理。(5)

と、法朗の考え方が三度にわたって変わったことを述べている。これらのことからも慧均が法朗と親密な関係にあったことは明らかである。それでは慧均は三論宗系の中でどのような位置にあったのであろうか。慧均は二諦義を述べる中で、僧詮について「摂嶺西霞寺無所得三論大意大師詮法師」という長い呼称を呈している。「無所得三論大意」とは、無所得を標榜した僧詮が経文の詳釈を行なわなかったり、三論相承の伝燈が重数の章を立てないというあり方を意味しているると考えられる。また先の引用のように、僧朗を大朗法師、僧詮を詮法師というのに対し、興皇朗師と呼んでもいる。これは二智義においては「興皇大師」と記してもいる。このような諸点よりして慧均は棲霞寺に入り、かなり早く

より法朗に師事し、行動を共にしていたと考える方が解り易いようである。そして法朗逝去の後は吉蔵と共に会稽に移り、そこで『四論玄義』をまとめたものであろう。

『四論玄義』は「大乗四論玄義記」または「大乗三論玄義記」と表題が示されており、「無依無得」の句が加えられていることもある。現行するのは大日本続蔵経所収の『四論玄義』で、「断伏義」、「金剛心義」、「二諦義」、「感応義」、「仏性義」、「二智義」、「三乗義」、「荘厳義」、「三位義」が含まれる。また横超慧日博士によって紹介された「初章中仮義」と「八不義」[6]がある。その他には「弥勒上下経遊意」[7]が慧均の撰述であることが、伊藤隆寿教授によって発表されている。

二　慧均の『二諦義』

三論宗義について慧均が領解していた内容は、「初章中仮義」が基本であることは既に論じられている。[8]「初章中仮義」はその全容が既に紹介されているので、ここでは思想面でより明瞭であろうと思われる二諦義について、あらためて検討してみたい。[9]慧均が二諦を論ずるのは、旧来の他家の二諦義に対して、『中論』によって批判する中で立てられるという、三論宗伝承の方法によって明らかにされていることは言うまでもない。「二諦義」の始め大意を明かす中で僧詮の説として、「所言真俗二諦者、即是有無、有無共顕一道。仏随縁説有無二教、貫於衆経」[10]と述べ、「真俗二諦を明かす所以は表わす所あらんとするが故に、有は不有を表わし、無の不無を表わす。所以に非有非無はこれ所表の道、有無の二諦はこれ能表の教なり。教は能く理を表わし、理は能く教に応じ、教と理と相い称う」と、二諦が教諦であり、その教と理との関係を示す。また「今は則ち有無の二教は非有非無の道を表わし、非有非無の道の故に有無の二教あり」とも述べている。

このような有無と非有非無を、凡と聖、俗諦と真諦の関係において、第二釈名に次のように述べている。

諸法亦然、凡随為実、於凡為諦。聖知有非有知無非無。有無畢竟無所有、於聖為諦。故諦待不諦、実待不実。真待

於不真、不真名為俗。俗待於不俗、不俗名為真。故凡真則聖俗、聖真即凡俗。俗名真俗、真名俗真。俗真非真、真俗非俗。故非真非俗名為中道第一義諦。通釈於教二諦意也。(11)

「凡は実となすに随って、凡において諦となす」とは、凡愚は諸法の事象に即して実有と執われるから、凡夫においてはそれが諦であるという。それに対して聖人は有が非有であり無が非無であることを知っていて、有無が畢竟無所有であることが聖人の諦であると述べる。この凡夫と聖人の関係は「凡夫は既に有を有と表わし、有は転じて不有になすことを得ず」「凡もまた転じて聖になすことを得ず」というのに対して、「聖人の有は既に不有を表わし、無は既に不無を表わす。故に有は転じて不有になすことを得、凡は転じて聖人になすことを得る」という。(12) そこで「諸法の非有非無を明かさんと欲して、聖人は仮名中道において有無を説く。衆生は意を解せず多く執著を生ず。有を聞いて定んで有を言う。有は即ちこれ常見なり。無を聞いて定んで無を言う、無は即ちこれ断見なり。乃至六十二見はこれによって生じ、中道を失し亦復た仮用に迷う」(13) のであるが、しかし「たとい聖人方便もってはじめに衆生に同ずるが故に、世間が有を説けば我もまた有を説き、世間が無を説けば我もまた無を説くも、後にすなわちその有無の相を求むるも得るべからざるに就いて、それをしてこの有無は非有非無なるを悟らしめば、則ちこれ有無の非有無、非有無の有無なり」(14) ということになる。慧均は非有の有と非無の無という有と無の問題のみではなく、有と空についても同じように述べている。それは「衆生の病を治むる故に説くべし。ただ方に有は有に任せずと説言せんがために空を言い、有に任せずして有を説き、空に任せずして空を説くを言う。空を名づけて有となし、有を名づけて空となす。この有は不有の有、この空は不空の空なり。空の有は世諦となし、有の空は真諦となす」として、二諦が教であることを示すのである。

「諦待不諦、実待不実」等とは、諦と不諦とが相待していて、教諦であることを表わしている。「凡夫の如きは諸法の実有を謂えば、則ち名づけて世諦となすも、聖人においては不有なり。不有は凡においては不諦に名づけ、聖においては則ち諦に名づく。有既に転じて不有となす、故に凡転じて聖を成ずることをなす、故に二諦あり」という。(15) 凡夫にとって諸法は実有と執じそれを諦と見るが、不有と見る聖人にあっては不諦である。逆に聖人が不有と見ることは、聖人

にとっては、諦であっても、凡夫には理解されないことであり不諦と見られる。有を不有と見ることができた時に、凡を聖に転ずることができるというのである。また「中道において不二なるが故に二を論ぜず。俗中において浅深を開くが故に二を得る」ということで二諦があり、「今明かす、凡は実有を謂うも、此の聖を得おわれば即ち有は畢竟不有なるを悟る。此の処同じきが如きも而もまた仮有を失せず」[16]といい、有が不有の有であり無が不無の無であり、空が不空の空であるという仮用であるところに、教諦としての真諦と俗諦が成り立つことを強調するのである。すなわち真と俗も共に定まって執著されるべきものではなく、俗といっても真の俗であり、真といっても俗の真であるから、真と俗を越えた非真非俗こそが中道第一義諦であり、またもし非真非俗が執著されるならば、非二非不二と越えられねばならないことを示すのである。

「二諦義」の第五に観行を弁じて中道を明かす中で慧均は、中仮に迷う五失と、中を解し仮を識る五得を挙げて、山門の義は無所得観行であることを述べる。[17]そこでは非有非無と有無の竪の相待と、有と無の横の相待を見て、無の有としての世諦と有の無としての真諦の二諦において観察し、その上で世諦の仮有は有に非ず不有に非ずと観察して、断常の二見を完全にたちきる世諦観を行なう。世諦の仮有に対して真諦の仮無を見て、仮無は無に名づけず不無にあらずと見る真諦仮無観において断常二見をたちきる。このようにすべてを却截するのを中道と名づけるという。また第七の体相を弁ずる中では、「ただ用によるが故に体仮を明かし、体によるが故に用を弁ず」と、体と用の相待関係を示す。そして「故に因縁有無の教は乃ち非有非無の道を表わす。有を説いて非有を表わさんとなし、無を説いて非無を表わさんとなす所以、故に有無両教の門は非有非無の道を表わすなり。若し有無によって非有非無の道を悟ることを得れば、則ち有無の二教、眇然として蹤跡なし」[18]と、二諦が二諦を越えた世界を悟るためにあることを述べるのである。慧均は教の二諦が道あるいは理を求めることを示している。有無や有と空、有と不有などを真と俗の二諦とし、非有非無や非真非俗、あるいは非二非不二などの表現において、道や理を示そうとするのである。したがって二諦は教として道に向かう道筋であることを意味するとともに、迷悟の関係を表わすことにより悟へ向かわせる教法であることを明確にしている。

したがって教の二諦は、凡を聖に転ずるはたらきであり、聖において因縁と観ることにより、中道が明らかになり仮有であることが成り立つことになるのである。

三　吉蔵の『二諦義』

吉蔵が『二諦義』（『二諦章』）を著わしたのは、会稽時代の初期であろうと思われるが、慧均の「二諦義」を受けてのことではないかと考えられる。それは慧均のそれよりもいくつかの点で展開が見られるからである。その一つは声聞縁覚と菩薩と仏との相違が明確に意図されている。また『中論』に依止して「諸仏依二諦、為衆生説法」の立場を全体に及ぼし、その上で於諦と教諦の意味を明らかにしている。『二諦義』巻上のはじめには、

然大師云、於諦是失、教諦是得。何者、言於諦失者、有於凡是実有、空於聖是実空。此空有於凡聖各実、是故為失也。言教諦得者、如来誠諦之言、依凡有説有、有不住有、有表不有。依聖無説無、無不住無、無表不無。

という。(19) 凡夫が有と見ることも聖人が空と執することも失であり、如来が凡夫の有に執するのに対して有と説かれるのは、有が不有であることを示されるためであり、空と説かれるのも同様であるから得であると述べる。そして「今凡聖の得失の二諦を開くは、聖は得、凡は失と示して転悟せしむとなり」(20)といい、「これ凡聖なりと示して、凡を捨てて聖を学し、倒を棄てて不倒に従かわしむ。この義をなしての故に、凡聖得失の二諦を開く」と述べている。ここで「空は聖においてこれ実に空なり」とは、有執を捨てて聖を学んでも、空執を生ずるならば失ということである。凡と聖については「衆生は有無に迷って、未だ有無を悟らざるを明かす、故に衆生のために有と説き無と説く。此れはこれ有、此れはこれ無、此れはこれ凡、此れはこれ聖、此れはこれ倒、此れはこれ非倒なりと明かして、衆生をして有より無に入れしめ、凡を捨てて聖を取らしめ、この義のための故に二諦を説く。もしこれ聖人ならばすでに悟る。何ぞために説くべき。凡は未だ悟らざるをもっての故に、すべからくために二諦を説くべく、凡は未だ悟らざるが故に教を稟け、聖はすでに悟れるが故に教を稟けざるなり」という。これは『中論』の「為衆生説法」の説明であるが、衆生のために二諦

を説くので、聖人のために教法を説くのではないことを明らかにする。したがって「凡において有と説くは、また凡を化せんがためなり。聖において空と説くも、また凡のためなり。この二諦を説くは、並びに凡を化せんがためなり」といい、また「凡にしたがって有と説くは凡のためなり。聖にしたがって空と説くは、聖のためにあらず。一往、得失の二諦を開く。此れはこれ能化の聖なり、何ぞために説くをもちいんや[21]」と、聖が能化の仏である場合は、仏に説くことはないのであると、聖を悟りに位置づける。もっとも空を説いて悟らせるためではあっても、教を聞いて空執を起こした者はその限りではない。「二に皆失とは、一皆これ於なり故に二皆失なり。凡において有なれば、有すでに失なり。聖において空なればまた失なり。何となれば諸法は未だ曾て空有ならず」という如くである。

三論宗義として師法朗より示されたのは、「於諦是失、教諦是得」ということであった。吉蔵はこの宗義を否定しているわけではない。如来誠諦の言として教の二諦を、そして両種の謂情を於の二諦とする。しかし「教諦はこれ仏教なれば、教諦の名は仏より起こる。於諦はこれ縁の於なれども、於諦の名もまた仏より起こる[22]」、「於諦はこれ縁の於なれども、於諦の名も仏より起こる。於諦と於諦の名とは、この語は大いに狡ぶるなり」として、『二諦義』巻中には於諦の意義を展開させているのである。すなわち衆生が有である空であると領解している「縁の於」も、それが「於」であると教示される「於諦の名」によって、凡より聖へと転じせしめられるから、「於諦の名も仏より起こる」ことになる。「仏未出世の時、空有といえども、空有これ二諦なりと知らず」「空有は仏出世してはじめて二諦と名づくとなり」と於諦も諦として仏の教であるとする。しかし「明かさく、仏は衆生のために二諦の教を説くも、衆生は了せずして空有の両解を作して両の於諦を成ず」と謂情の於諦を説明する。そこで「如来の二の於諦を説く所以は、衆生をして一節転両節転せしめんと欲して、於と説いて非於非不於を悟らしむ[23]」という。一節転とは「若し有は凡において是れ有なりと知れば、即ちこの有は有にあらずと知る。これ則ち有によって不有を悟るなり」という意で、無自覚に有と固執している凡夫が、固執に気づくことである。凡夫であることを自覚し、縁起であることを知ることであろう。両節転とは「有は凡においてこれ実なるに対して、空は聖においてこれ実なりと説く。二の於諦と名づく」とし、「於の二を説

いて不二を顕わすなり」という。有は不有であると知った凡夫に、空有の二は不有不空の不二であることを教示する。これは「非二を明かす、これ非二と謂うにあらず」と述べるように、非二という境地があるというのではない。「非二非不二、非偏非不偏の清浄正道を悟る」ことにあるというのである。

吉蔵は二節転を述べた後に、再度三節を挙げる。[24] その第一節とは「凡においては有なるは不有なり、聖の空はこれ真空なり」として、凡より聖へ向かわしめることである。第二節は、凡も聖も並びに転ずることで「すでに於の空有を知れば、即ち不空有を知る。於の二は即ち不二なりと知る」という。それは「諸法はこれ空にあらざれども、聖において空なり」と知ることである。第三節とは、「二不二並びにこれ俗なり。何となれば於の二、於の不二なり。正道は二にあらず不二にあらず」ということを示すもので、「凡夫声聞においては二なり、菩薩においては不二のみ。道は何ぞかつて二不二ならんや」と、二乗も菩薩も越えたところを正道と見るのである。しかしここでは再度すすめて「前来の三節は並びにこれ情謂の二諦なり。前の三節を離るれば、乃ちこれ智諦なり」と、二諦によって智慧に転じていくことを示していく。これは不転悟の境智と転悟の境智を説く中では、「於の有無は有無にあらずと識れば、教を識り理を悟る。理を悟れば即ち権実の二智を生ず。二智を生ずる時、空有の教を即ち転じて境と名づく。故にこれ転悟の境なり」[25] と述べて、二智と二諦の関わりにおいて二諦の意義を明らかにするのである。

四　慧均と吉蔵

慧均は三論宗義として伝承された二諦義を中仮においてまとめた。第三立名において有無真俗の二諦を説明して「二諦は只これ一非有非無の中道なり。非有非無において無為の真を立て、非無非有において有為の俗を立つ。これ則ち有無は能表の教に属し、非有非無は所表の理に属す。これ則ち無名相中に仮名もって説き、中を須いて仮を出だす」[26] と、非有非無の無名相において仮に名相をもって有無と説き、中仮において二諦が示されることを述べている。しかしこのように仏によって二諦が説示されたとしても、凡を転じて聖となすことを得ない凡夫が、どのようにして聖人への道を

歩むことができるのであろうか。同じく『四論玄義』の中の「断伏義」には「先に定をもって動かし、然る後に慧をもって抜く。因縁の仮名をもって伏し、仮名の因縁をもって断ず。故に先に仮をもって性を破し、次に因縁もって仮を破す。此の如くなれば即ちこれ根本清浄なり。即ち中仮をもちいてこれを度す。空はこれ有の空、有はこれ空の有なり」[27]と述べて、「断惑の最初、入道の方法」であるという。慧均は凡より聖への転換を禅定において実行しようとするのである。それは凡夫が有を有と見るしかないのに対し、禅定において因縁として観ずる時に、有は自性がなく不有であり、因縁としての不有の有と観ることができる。因縁観により世諦観を行じ、真諦観によって非有非無の道を悟る。「有無の二教、眇然として蹤跡なし」という、不可言無所得の世界を明らかにしようとするのである。

吉蔵は『二諦義』巻中の於の名を釈す中で次のようにいう[28]。

従来解如此。因縁仮有是不有有。不有有悟有不有、名為教諦。若是性有則有故有、名於諦。好乎唯得此解。今明不如此。今明於有為於諦。然諸法本無所有、於衆生有。何以知然、論云、一切法性空、世間顚倒謂有、故諸法本無、於衆生有、為於也。

「不有の有は、有は不有なりと悟るを、名づけて教諦となす」というのは因縁仮有と見た時に言い得ることで、性有と執われる於諦に対して教諦であると述べる。この文よりして「従来の解、此の如し」というのは、三論家に伝承の二諦義であると考えられる。それに対して吉蔵は「今明かさく、此の如くならず」と批判する。それは「於の有を於諦となす」と述べているにすぎないので、諸法は本来無であるのに、衆生は顚倒して有と執われるのを「於」というと説明する。従来の三論家の宗義は、慧均によってまとめられているように、諸法は凡夫によって実と執われ、凡夫においてはそれが「諦」であると説明されている。それに対して吉蔵は於諦と教諦の意味を拡大させて用いる。すなわち凡夫が有と執われるのは「於」であっても「諦」ではない。凡夫は有に執われていながらそれに気づかないのである。そこで仏は凡夫が有と執われているのに対応させて有と説き、有に執われていることに気づかせる。仏が有と説くのは教諦であるが、説かれた有によって有と認めるのは於諦である。したがって於諦も「諦」といわれる限りは、教諦に包括さ

れることになる。「諦」が審実の意味をもつのは、単なる「於」ではないはずである。「於諦はこれ縁の於なれども、於諦の名も仏より起こる」というのは、このようなことを明らかにしようとしたものである。従来の三論家が説くように、凡と聖の対立は禅定という手段によって解消され、凡より聖へ転ずると考えられてきた。そこで吉蔵は於諦の意味を広く適応させて、二諦の論理を凡夫の自覚から聖人の智慧にまでおよぼすことによって、仏道の体系化をなしたといえよう、それは有に執われながら気づかない凡夫が、仏の教説によって執われていることに気づかされ、有が本来的には不有であることを教えられる。そこで凡夫は禅定の実修において、有の不有と不有の有を体得し、聖人へと転ずるのである。

ただここで凡より聖へ転ずることが、禅定の実修のみで果たせるのかという問題が残るであろう。確かに有が不有であり、有が不有の有であることは、禅定の実修においてしか体験できないことである。しかし一歩禅定より出れば、有は有でしかないのではないか。縁起や空無我という語がすべてそのようであるように、概念的には理解し得たとしても、それを自己のうえに体得し、あらゆる事柄をその立場より観ていくことができるのは、禅定の実修を経なければ不可能なことである。しかし禅定の実修を通して自己自身が大きく転換しなければ、概念的な理解の世界にもどってしまう。吉蔵が「前の三節を離るれば、乃ちこれ智諦なり」というのは、二諦の論理によって智慧への完全な転換を意図したものと思われる。二諦が教諦であるということは、仏の智慧のはたらきということであるから、於諦が教諦に包括されるということは、凡夫が仏智に包みこまれるということでもある。慧均が「有無の二教、眇然として蹤跡なし」と述べる意味は、吉蔵のそれと相違しないのかも知れない。しかし眇然として蹤跡なき処に安住しないのが仏智である。仏の教を受けて禅定の実修においてそれを体験し、そのような実修によって自らも仏智を得る。仏智は常に権実二智として衆生を照らしだす。二智と二諦は別のものではなく、同じく仏の衆生済度のはたらきである。このように見る時、吉蔵の述べる教の二諦は、単なる衆生教化の方便という域に止めているのではない。凡夫とはどのようなもので、如何に聖に転ずるのか、仏智とは何かという問題を追究する中で、二諦が教諦であることの意味を動的に解釈することによって、

凡夫より仏への仏道の体系としたのである。

五　結　語

「従来解如是」という吉蔵の批判が、直接に慧均に対してなされたと断定することはできない。しかし『四論玄義』が従来の三論宗義を整理しまとめられたものということはできる。『中論』などの龍樹の教学が中国に受容され、北地と江南に流布したが、その勢力の薄らいだ江南に、僧朗によってあらためて北地の三論学が伝えられた。その三論学は禅定偏重の北地仏教の風潮を伴ったものと思われる。僧詮の弟子の内、禅定を重視した慧布が栖霞寺の法燈を継ぎ、論理に長じた法朗は興皇寺に入って四論などを講じ、三論宗の実践的な面に論理的な裏づけを行なった。その法朗の講義内容を、慧均の領解においてまとめたのが『四論玄義』であろうと思われる。(29) しかし現存の資料の上では、どのような意図において撰述編纂されたものなのか明らかでない。それは吉蔵の『大乗玄論』も同様である。慧均にしても吉蔵にしても、三論宗義の中心課題をどのように考えていたのであろうか。あるいは中心課題というようなことを考えず、宗義のそれぞれを重要として並列させたのか。このような問題を明らかにすることができない。

『二諦義』についていささかの検討を加えてみた。それは慧均のまとめた「二諦義」を礎材として、吉蔵は顚倒の凡夫から仏智に至る仏道を、教諦ということで統括させたということである。大まかに見れば両者それほど違いは考えられないが、比較すればやはり慧均は、教と道、凡と聖を相待関係に捉えているといわざるを得ない。そこではすべての事柄を縁起と観る因縁観が重視されているのであるが、因縁観が直接仏智と結びつく論理が成立していない。慧均の「二諦義」は禅定実修についての論理化の域を出てはおらず、吉蔵の中仮批判の対象となる要素をもっているのである。

『大乗玄論』の「八不義」と慧均のそれとが、何故にほぼ同文なのか、『大乗玄論』には何故に「初章中仮義」が収められてないのかなどの問題がある。吉蔵は三論宗義への入門としての「初章中仮義」を重視して、しばしばそれに言及

はしており、広略の初章についても『中論疏』等にも紹介している。中仮義についても『三論玄義』をはじめ諸論疏に吉蔵の見解は示されており、あらためて一章を加える必要を認めなかったのではないだろうか。あるいは慧均のそれを批判的に用いたのであろう。それに対して「八不義」[30]については恐らく法朗の見解をあらためて展開させる必要を感じなかったのであろうと考える。

慧均の『四論玄義』は、摂嶺興皇に伝承された三論宗義の全貌を示しているものであるとともに、吉蔵の思想形成の礎材としての役割を果たしていることは明らかである。

（1）『四論玄義』の中、「初章中仮義」は散佚したものと考えられていたが、横超慧日博士によって「新出資料・四論玄義の初章中仮義」（『印度学仏教学研究』七―一⒀、昭和三三年）、続いて「四論玄義の初章中仮義」（『岩井博士古稀記念論文集典籍論集』一四八頁― 昭和三八年）として紹介された。なおその全容は伊藤隆寿教授によって「三論教学における初章中仮義(上)(中)(下)」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』三一・三三・三四号、昭和四九・五〇・五一年）として紹介され、その詳細な論究がなされている。略の初章の句は同論文(上)（同紀要三一号二六七頁）に示されている。

（2）『続高僧伝』巻第七（大正蔵五〇巻・四七七頁中―下）。

（3）前掲横超論文（岩井論文集一五四頁）。

（4）前掲伊藤論文(下)（同紀要一七九頁）。

（5）『四論玄義』（続蔵一編七四套一冊四丁左下）。

（6）「八不義」については前記横超博士の論文で紹介され、その内容について拙稿「慧均撰四論玄義八不義について㈠」（『仏教学セミナー』12号、昭和四五年）に『大乗玄論』「八不義」との対照表を掲載した。

（7）伊藤教授によって「慧均撰〝弥勒上下経遊意〟の出現をめぐって」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三五号、昭和五二年）において、本文が提示されている。

（8）前掲伊藤「三論教学における初章中仮義」(上)、同じく「大乗四論玄義の構成と基本的立場」（『駒沢大学仏教学部論集』第二号、昭和四六年）参照。

（9）「二諦義」についての吉蔵と慧均の考え方の比較は、かつて試みたことがある。拙稿「吉蔵の二諦義」（『大谷学報』六〇―四、昭和五六年）。

（10）「大乗三論玄義記巻第五」とある『四論玄義』（続蔵一編七四套一冊一八丁左下）。なお続く引用は（一九丁右上）、同じく

（右下）。

(11)『四論玄義』「二諦義」第二釈名（続蔵一編七四套一冊二二丁左下）。

(12)同じく第一明大意（同一九丁左下、二〇丁右上）。

(13)同じく第五明中道（同二六丁右下）。

(14)同じく第一明大意（同二〇丁右上）。続いて（同二〇丁左上）。

(15)同じく第二釈名（同二二丁右上）、同じく（二三丁左上）。

(16)同じく第七弁体相（同二九丁左下―三〇丁右上）。

(17)「既解中識仮、還有五得、対前失」「山門義即是無所得観行」。なお（同二六丁左上―下）参照。

(18)同じく第七弁体相（同二八丁左上―下）。

(19)吉蔵撰『二諦義』巻上（大正蔵四五巻・七八頁下）。

(20)同じく（大正蔵四五巻・七九頁下）。続いて（八〇頁下）。

(21)同じく『二諦義』巻中（大正蔵四五巻・一〇三頁中）。また同じく（九三頁下）。

(22)吉蔵の『二諦義』中巻の初めに「二諦の名を釈するは、この義極めて難し」として教諦と於諦について述べる（大正蔵四五巻・九二頁下―九三頁上）。

(23)同じく釈二諦名の中。（大正蔵四五巻・九三頁中）。

(24)同じく（大正蔵四五巻・九九頁中―下）。

(25)転悟境については（大正蔵四五巻・九四頁上）。

(26)『四論玄義』「二諦義」第三立名（続蔵一編七四套一冊二三丁右上）。

(27)同じく『四論玄義』第二断伏義（続蔵一編七四套一冊五丁右上）。

(28)吉蔵撰『二諦義』巻中（大正蔵四五巻・九九頁上―中）。

(29)伊藤隆寿「大乗四論玄義の構成と基本的立場」（『駒沢大学仏教学部論集』第二号、一四九頁）参照。

(30)「八不義」にみられる問題点については拙稿「大乗玄論の八不義」（『仏教学セミナー』第一七号、一九七三年）において、両者比較の上で論じてみた。なお「仏成義」についても『大乗玄論』「仏性義」は『四論玄義』「仏性義」を下敷きにして著わされたと見ることができる。

成玄英の「一中」思想とその周辺――隋唐時代道教の中道観

中嶋　隆藏

一　はじめに

『新唐書』巻五九「芸文」三の道家類を一瞥すると、次の記録が目につく。

・道士成玄英注老子道徳経二巻。又開題序訣義疏七巻。注荘子三十巻。疏十二巻。

道士の成玄英なる人物が『老子道徳経』について、注二巻と開題義疏七巻、『荘子』について、注三〇巻と疏一二巻とを作ったことが知られる。また「疏十二巻」の後には割注があるが、そこに成玄英の略歴がきわめて簡単に示されている。

・玄英は字を子実という。本籍は陝州の人で、東海に隠居していた。貞観五年にはお召しを受けて京師に赴いた。永徽年間に郁州に流謫された。書物が完成すると道王の元慶は文学の賈鼎をつかわし玄英について大義を授けさせた。嵩高の山人である李利渉が序を作った。ただ老子注と荘子疏だけが著録されている。（中華書局標点本『新唐書』

一五一七頁下段)[1]

これによると、唐の太宗の貞観年間(六二七—六四九)から高宗の永徽年間(六五〇—六五六)にかけて京師において活躍する場を得たが、何らかの不都合によって辺地に流され、そこで『老子』や『荘子』などの注や疏を完成し、道教教理学の面で無視できない成果をあげた。ために識者の注意をひき、その教理学を学習継承する者を出し、またその著書に序文を寄せる人もでてくるほどであったらしい。

さて正史とは別に、釈道宣が龍朔元年(六六一)に実録したと序文に見える『集古今仏道論衡』を繙くと、巻丙の貞観二一年(六四七)の条に、玄奘法師が諸道士と共に『老子』を梵文に翻訳する作業に携ったとあり、そこに、蔡晃とともにその名が記される成英という道士が、まさしく成玄英に間違いないとすれば、成玄英は三論や『維摩経』に通じ、仏教教理を用いて道教の教義を組織し解説する立場にある道士であることが窺われる。(大正蔵五二巻・三八六頁中—下)

以上周知の事実からして、成玄英の思想を考察することは、初唐における道教教理学の一端を把握するために不可欠な作業であり、当時の道教教理学が仏教なかんずく三論教学と如何なるかかわりをもったのかを検討するためにも必要な手続きであることが肯かれる。未開拓の初唐思想研究において、成玄英の思想が研究者の注目を惹くのは蓋し当然のことである。[2]だが、従来の諸研究は必ずしも三論学とのかかわりに焦点をすえてこなかったし、また儒仏道三教が交錯する場での検討も十分ではなかったと思われる。本論が、成玄英の思想で重要な役割を占める「一中」の思想について、これを儒家の「中」や老荘の「中」、道教の「中」や三論や三論学派の「中道」と対比する中で、その思想的位置を考えるのは、その反省の上に立っている。

二　成玄英の「一中」の思想

『荘子』「斉物論篇」は、相対差別にとらわれることが無意味であり有害であることを指摘し、一切の差別を離れて(環中)自然で絶対の調和(天鈞)に心身を委ねるべきことを説くものである。大小、彼此、是非、成虧、生死、有無、

物我、天地、万物、可不可、然不然などといったあらゆる相対差別は、ただに人や物の次元でのことに過ぎず、天や道の次元でみれば、すべては通じており一つであって、いかなる区別も存在しない。相対差別を云々することは、物や人の次元でもって、天や道の絶対無限定なるあり方を裁断し損傷することにほかならない。であるならば、道を実現し天を保全するためには、何よりも先ず一切の相対分別から離れることが不可欠である。齧缺と王倪との間で交わされる知をめぐっての問答は、『維摩経』に見える、無分別への同意を求める文殊菩薩に沈黙に終始することで答えて見せた維摩居士の端的な在り方には遠く及ばないとしても、真実の知とは相対分別から離れることだとする理解をさながらに示すものと言うべきである。齧缺と王倪の問答は次の通り。

・齧缺は王倪に尋ねた「先生は、人々が同じく正しいとしていることを御存知でしょうか。」（王倪は）答えた「わしがどうして知っていよう。」（齧缺が更に）尋ねた「先生は先生が知らないということを御存知でしょうか。」（王倪は）答えた「わしがどうして知っていよう。」（齧缺がまた）尋ねた「そういうことですと人々は知ることが無いのでしょうか。」（王倪は）答えた「わしがどうして知っていよう。」（世界書局標点本『校正荘子集釈』九一頁）

相対差別にとらわれることの愚を説き絶対無分別を唱えるのは、郭象の注釈も変わらない。だが、全一なる道の立場から事物の相対性の無意味さを強調する傾向がある『荘子』と、個々の事物現象の絶対性を説いて相対評価の無意味さを指摘する郭象の注との間には、おのずからなる相違がある。また、郭象注の敷衍を第一義とする成玄英にしても、その説き方には彼独自のものがある。成玄英が、道は無際であり理は無分別だと言い、諸法は空幻であり物我は俱空であると言い、相対分別を忘れ百非を離れ四句を超えて絶対無分別を実現しなければならない、とするのは、『荘子』にも郭象注にも見えないものであって、仏教の空の立場を前提としていよう。

・そもそも道は存在しないことがない。（しかし）いずれにおいても、これが道だと示すことができるようなものは無い。広々として限りが無い。一体どんな区切りがあろうか。（『校正荘子集釈』八三頁）

・そもそも理には分別など無いのだが、人の側で是非を問題にするのだ。だから何の区切りも無いところに分別の

見解を立てるのは、一事に制約された人物であり一方に偏り滞った人物である。（こんな連中が）どうして精微なる道理を切り刻んで、個々の事物を分析説明することができようか。（『校正荘子集釈』八六頁）

相対分別などといっても部分局所にとらわれた人間の妄情の次元でしか考えられないとすれば、個々の事物や現象は、いずれにしても空虚夢幻に存在するに過ぎず、厳然と実有するわけではないことになる。

・そもそも万象は数限りなく存在するが、すべては虚幻である。（『校正荘子集釈』八〇頁）

・一切万法はもともと名字など無かったのだが（一旦、名字が付けられるようになると）無い状態から有る状態が生み出されて、（枝流分派して窮ることの無い）こんな状態に立ち至る。（『校正荘子集釈』八二頁）

・そもそも諸法は空幻であって、わずかに言葉だけが空幻なのではない。だから、無でありながら同時に非無であり、有でありながら同時に非有であり、有や無は名数であって、それ自体は虚寂である。無から有へと移り行かない以上、どうして有から有へと移り行くことがあろうか。だから事物が往来する現象などに意を措くこと無く、（もともと虚幻なる）事物の本性に因循するだけである。（『校正荘子集釈』八三頁）

成玄英は、本来、無分別なる道や理から窮まりなく分裂して多岐亡羊へと至らせる妄情の活動を抑止し、これを本来の無分別の状態に立ち戻らせるために、仮りの手段として教えを立てることを否定しない。

・そもそも玄妙なる道は（すべてを超えて）冥寂しており、理は形や声（などの具体的事物現象）と隔絶しているのだが、途に迷っている者を誘引するために、（仮りに）称謂が（手段として）生まれてきたのだ。だから一とは玄妙なる統体だが、それでもやはり名教であり、一だと言った以上は、どうして無言だなどと言えようか。（『校正荘子集釈』八二頁）

百非を離れ四句を超えるべきを説く教えがかくして説かれることになるが、それは具体的には「一中」とか「中一」などと称されるものである。

・そもそも善も悪も両つとも忘れ、形も名も双つながら遣れることで、一中の道に順い真常の徳を履み、何のはか

らいも無く事物にまかせ切って世間とともに推移することができる。（『校正荘子集釈』一一七頁）

・そもそも二つの偏りにとらわれることなく中一（の道）を履むことで、身形を保守して生命の道を全うすることができる。外には父母に孝養で人倫に順応でき、内には精神を保全して天命をまっとうすることができる。（同頁）

・有と無の二つの心が非無非有のところで出会い、有と無とのそれぞれに偏った心の執着を調和して一中の志とする。（『校正荘子集釈』三一〇頁）

・出ることに滞らず、処ることに滞らず、出処を双つながら遣れて、ちょうど槁木が無情であるように、二辺にとらわれず一中の道に独り立つのだ。（『校正荘子集釈』六四七頁）

・中とは真空一道である。環中は空である。これによって是も無く非も無いことを明かすのだ。（『校正荘子集釈』六八頁）

「一中」と言い「中一」と言うも、あまり見かけない表現だが、「中」については、たとえば、

・そもそも物はすべて自らを是とする。そこで是は無窮に唱えられる。（また）すべて互いに非としないものはない、そこで非は無窮に唱えられる。彼我を両つながら忘れ是非を双つながら遣れて、還中の道を体得した者だけがあらゆるものに順応して逍遥することができる。（『校正荘子集釈』六九頁）

などとあり、また、「一」については、たとえば、

・そもそも玄妙なる道は妙一でありいつでも凝然と静まりかえっており、心智をあれこれ運らせた後で始めて不二となるようなものではない。愚昧の者は、精神を疲労させ言辞を操作して一を求めようとするが、（これは）あの不一なるものと何の相異もなく、頼むに足りない。（『校正荘子集釈』七三頁）

・そもそも妙一の理とは、理である以上、言葉で表現できるものではない。だから、言葉で一だと表現しても、一は言葉などではない。また、一はもともと一であり、言はまた言であって、（かくして）一があり言があって、ここに二つの名称が生まれてしまう。後出の二つの名称を前出の妙一に対するとき、一つの名が二つとなり、二つの名

が三つになると言わざるを得ない。三つの名から後になれば、いくら算術暦法に巧みな者でも、その数を紀すことはできない。凡夫なら尚更のことだ。(『校正荘子集釈』八二頁)

などとある。これらを考慮すると、成玄英は、絶対無分別の道とか理とかを指して、仮りに「一中」とか「中一」と言い、それを実現する方途を「一中之道」と称していると見て誤りがなかろう。ところで「一」について先に見たように、精神を疲労させ言辞を操作して一であることを求めることの無益有害であることが言われており、また別に、

・そもそも一つにすることは、一つにしないでも自然とそろうのに及ばない。そこでは一つにすることは忘れられているのだ。(『校正荘子集釈』八〇頁)

とも言われている。「一」といっても、それは飽くまでも名称だけのことであって、道や理そのものではなく、名称に過ぎない「一」を忘却しない限り無分別の道や理は体得できないことが強調されている。そもそも迷える人々を誘引するための手段が教えであり、教えは目的そのものではない。目的が達成されれば、手段は当然ながら不要になるであろう。それよりも先ず、手段に執着する限りは永久に目的を成就することができないとも考えられる。とすれば、教えに迷える人々を誘引する作用があったとしても、教え自体に不変の価値があるわけではない。あくまでも手段でしかないとの自覚を忘れず、しかるべき段階においては完全に忘却されなければならないことになろう。

・ここで言うのは、材とは有為、不材とは無為、之間とは中道であり、(有為と無為)という二つの偏りを離れて中一(の道)を履んだとしても、まだ中ということを遣れていないのは、ちょうど人が人に一体となることができず、雁が雁と一体になることができないようなものである。だから道のようでありながら真の道ではなく、まだこのような患累があるのだ。(『校正荘子集釈』六六八頁)

・そもそも玄妙の道や至上の徳と一体となって世間に逍遙する人は、このようではない。(有為と無為との)二つの偏りを遣った上、更に中一をも忘れているので、一切に融通してこの世に逍遙するのだ。(同頁)

「中一之道」とは、一切の相対分別を忘却することによって本来無分別の道や理を体得させる教えであるが、しかし、

その教えの教えとしての本領が、一切を忘却させるところにある以上、教えそれ自体も忘却すべき対象から免れるわけにはいかないであろう。「中一之道」は、それ自体をも忘却することなしには、教えとしての役割を全うすることはできないのである。

以上は『荘子』の疏の中に見える成玄英の「一中」の思想であるが、『老子』の疏で説かれるところもほぼ同様であることは、前論[3]で既に確認済みであり、再び繰り返すことはしない。ただ『老子』の疏の方が、「一中」「中一」について頻りと言及し、説明もかなり行き届いていることからすると、「一中之道」についての十二分の説明は、『荘子疏』よりも『老子疏』において、より丁寧に行なわれているのかとも思われる。再び繰り返さないとはいえ、しかし全然ふれないのも、落ち着きが悪いので、いくつかの例の中から第三七章に見えるものをあげておこう。

・「無名之朴、亦将不欲」というのは、ただ有の法を欲してはならないとするだけではなく、この無名の道も欲してはならないということである。前文では、無（の道）で有（の法）を除いたが、ここでは有（の法）で無（の道）を除くのであり、有と無と双つとも離れるのが、一中の道である。「不欲以静、天下自正」というのは、静とは息うということ。前文では、無名（の道）で有（の法）を除いたので、次は不欲によって無（の道）を除くのである。有（の法）と無（の道）とがまた静まりかえると、不欲もすっかりと除かれて、一中（の教え）が泯んでしまう。これが、つまり「遣之又遣」ということであり「玄之又玄」ということである。いわゆる幽玄を探り隠没を索め理を窮め性を尽くす者である。かくして一切諸法は正真でないものはなく、稊稗や瓦甓はみな道に至るのだ。だから「天下将自正」というので、この句が「衆妙之門」を結束しているのだ。（芸文印書館本『正統道蔵』二二巻「道徳真経玄徳纂疏」一七五九七頁下）

ほんの一語紹介するつもりが、ついつい長文になってしまったが、『荘子』の疏における説明に比べ、『老子』の疏が「一中之道」の説明にことのほか熱心であることの一端が改めて窺われるであろう。ただ『荘子』の疏は、「一中」「中一」の語に強いて収斂せず、種々様々な用語を使ってこの思想を表明しており、そこに儒仏道三思想混淆の姿勢がはっ

きりと窺われる。すなわち、

・善と悪とを忘れて中に居り、万物の自然の振る舞いに任せ切り悶然として至当なるものと一つになる。(『校正荘子集釈』一一六頁)

・必然の事柄にこと寄せて中和の心を養うこと、これこそ真理の極みであり物に応接する妙術である。(『校正荘子集釈』一六三頁)

・荘周は環中を体得して心を事物を超えたところに遊ばせ、志操を仁義から隔絶させ、心行から是非を忘却し、自然の非存在をわきまえ、道徳が行なわれないのを愧じている。(『校正荘子集釈』三一九頁)

・中平の理を用いることができれば、道徳の郷である、ことを言う。(『校正荘子集釈』六七〇頁)

・泰清は中道を体得して嗟歎し、知らぬということが真の知であることを悟った。(『校正荘子集釈』七五七頁)

・そもそも清素で無為、真実に任かせて行動し、神知によって、万物に通じ、常に本原を立てて作用と本体とを背かせず、行動と静寂とを反かせない。徳行がこのようであれば、どうして大中の道でないことがあろうか。(『校正荘子集釈』四一二頁)

などの用例が見出だされるが、「中」「中和」「環中」「中平」「中道」「大中」など、その典拠は儒仏道三思想に密接にかかわっており[4]、成玄英の一中の道が三思想が複雑に交錯するところに成立していることを窺わせる。

三　道家道教と「一中」思想

西華法師と称される成玄英[5]が、初唐の道士として著名な存在であったことは、既に見たところだが、彼が一中之道を提唱するについては、それなりの思想的拠り所があったのではないか、と考えるのが自然であろう。先に確認した様々の「中」の語の用例から、その拠り所を通り一遍に推察することは容易だが、しかし、使われ方はいずれも換骨奪胎であり、中一の思想に沿ったものであると認められ、この語の典拠はこれ、あの語はあれと、機械的にあてはめるのは慎

重さを欠くであろう。

さて一切を忘却し去り、忘却することも忘却し去る、という無限の忘却こそ、一中思想の核心であるという点に注目するなら、まず、郭象の『荘子注』をとりあげなければならない。郭象は「環中」を説明して次のように言う。

・そもそも是と非と反復し相互に究尋して窮まることがないので、環というのだ。環中は空っぽである。いま是と非とで環を作り、その中を得たとすると、そこには是も無く非も無い。是も無く非も無いので、あの是や非に応接することができる。是と非とが無窮である以上、応接もまた無窮だ。

・天下のものはみな自からを是だとしないものは莫く互いに非としないものは莫い。是だとし非だとして是非いずれも唱えられて窮まることが無い。ただ空において中を体得するものは、広々とした心でとらわれが無く、それに乗って逍遙するのだ。（以上二条、『校正荘子集釈』六八頁）

是と非とのいずれをも超え出でた是も無く非も無いところで空を体得し中を体得する、と郭象が言うのは、郭象と成玄英とで、空の意味するところにやや隔たりがあるかに認められるものの、有無の二偏を去って一中を成就するという成玄英の一中思想とほぼ通ずると言えよう。更に「遣忘」に関して、郭象には次の説明がある。

・であれば同類でないことを求めようとするなら、無心になることが最良である。まず是非することを遣れたら、更にその遣れることを遣れ、更にそのことを遣れ、そして又それを遣れていって、もう遣れることが無いところにまで至る。そうして後に遣れることも無く、遣れないことも無くなって、是非が自然と消え去っていく。（『校正荘子集釈』七九頁）

ここには一中をも忘れると説く成玄英の論理が既に明瞭に提示されている。非有非無なる一中之道によって有無の二偏を遣った後、一中之道すらも忘れられなければならないとする成玄英の一中思想は、たしかに、一中という言葉はまだ使用されていないけれども、郭象の思想の中に既に見出されており、あとは、空観的表現上での更なる徹底を待つばかりであったことが分かる。

次に注目すべきは『太玄真一本際妙経』である。隋から唐にかけて、大きく言えば二段階、[6]細かく見れば何段階かにわたって増広されたと推測される[7]『本際経』の取り扱いは慎重でなければならないが、たとえば「付嘱品巻二」に、典籍教義が正経であることを保証する十二印の一つとして、

・十二とは、正道真性は不生不滅にして非有非无であって正中道と名づける。（ペリオ二三九三の一一一行）

と言い、正観に入る条件としての十行法の一つたる明師に師事することにつき、

・もし小乗の如く、修行すれば得るところがあるとする教えを説き、法相は生滅するものであり、有が有り无が有り、因が有り果が有る、などと説くのは暗師と名づける。もし諸法は修めること無く得ること無く、滅ぶこと無く生まれること無く、有でなく无でなく、因でなく果でなく、有であり无であり、因果でないのではない、と説いて、巧みに因縁を解明して仮りに中道と名づけ、この法を教示する、（こうした人は）明師と名づけられる。（ペリオ二三九三の二四〇行）

と言っていて、一切を無分別においてとらえること、あるいは、一切が無分別であることを「正中道」とか「中道」と表現しているのが注意される。また「道性品第四」には、

・常に因縁仮名の法を説いて中道真実の法を顕発して、一切が有无を離れており畢竟するところ非有非无であると示教する（ペリオ二八〇六の五九行）

とか、あるいは、

・根に反り命に復し、清虚に体入して、无にして非无を了し、有にして非有を知って中道正観の境域に安んじ、我が両半に反って有然に落ち着く。（ペリオ二八〇六の二二三行）

などと見えており、「付嘱品」と同様の意味あいで「中道」という表現が使われている。更に「最勝品第八」にも、兼忘重玄の道こそ根幹であり、その他の諸行は枝条に過ぎぬことを述べて、

・正観の人は、前にすべての有を空じて有において執着することがないようにし、次に、空を遣って、空の心も同

じく清浄にする。これを兼忘という。

・このように修行者が空においても有においても滞著することが無いのを玄と名づけるのであり、又、この玄を遣ってまるで得るところが無いことを重玄衆妙の門と名づける。（ペリオ三六七四の九四行以下）

と説き、更にこの兼忘と重玄とにかかわって「中道」ということを注意している。また品題を欠損した巻九には、「中道」「一中道」「正中道」などの表現が見えるが、正観について、

・大聖においてはあらゆる表現はすべて正観である。一切の智心はみな畢竟であり了義であるが、衆生に随えばこそ半と満の別がある。鈍根の者のために時に有と説き時に空と説き時に常と説き時に無常と説くのが両半と名づけられ、前後説を異にして同時に説かず病気が起こるごとに一つの教えを示すのが半と名づけられ、前きの病気が除かれてから更に別の薬を示して作用を具足するのが満と名づけられる。両半が了解できると一中道に入って、具足円満の相と名づけられる。もし深智をそなえていれば、一辺に偏した教えが説かれるのを聞いても、即座に、因縁仮名が正中道にほかならぬと了悟する筈である。ここに中というのは、一切の執着を離れつつ同時に何物からも離れることがなく、二辺に滞らないのを中と名づけるのである。衆生と十分に通じつつ寂静の境に至り解脱の城に到るのを中と名づける。もしこの中道を了知することがあれば正観と名づける。（ペリオ三二八〇の一七四行）

と述べ、正観とは「中道」であり「正中道」であり「一中道」であることを了知することだと主張している。完本が失われていて輯佚本による他はない『本際経』であってみれば、その全体像はもともと把握できないわけであるが、少なくとも巻二、巻四、巻八、巻九の四巻には、一切存在が無分別に在ることや一切存在を無分別に見ることを指して「中道」とする思想が明示されており、巻九には「一中道」という表現すら見えていることが確かめられたわけである。成玄英の「一中」の思想と郭象の「中」の思想との間の隔たりは、空観を基調とする『本際経』の「中道」の思想を間におくことで、ほぼ埋め尽くされると見てよいであろう。

ところで道教と言えば、初唐時代の道教教理を体系的に整備したと見られる青渓道士孟安排集の『道教義枢』も一瞥

しておく必要がある。その巻五の「二観義」に、五種三観の第二として、有観、無観、中道観の三観をあげているのを見ると（芸文印書館印行『正統道蔵』四一巻三三一九〇頁下）、有法が礙でも不礙でもなく、非有非空が中道であるとするのが有観であり、无法が礙でも不礙でもなく、如无非有如有非无が中道であるとするのが无観であり、それ自体が礙でもなく不礙でもない有无を体とし、非有非无を中道であるとするのが中道観だとしている。中道ということを有と無とに対するだけでなく中をも含めた三観すべてにおいて、考えるという点で、考え方に大幅な拡張が認められる。それだけでなく、有无中道の三観を五種三観の第二に位置づけて、その上位にまだ三種の三観があることを示し、中道観と言っても極致に遙かに及ばぬことを明示しているのは見逃せないところである。五種三観の序列からすれば、中道観はほんの入門程度の階梯に過ぎないというのが『道教義枢』の評価であるらしい。かく見るならば、別の材料で論者が推量する[8]ように、あるいは、『道教義枢』の成立は成玄英より後のことになるのかも知れないが、ただ複雑な吉蔵の中道観が既に提示されていることを念頭に置き、また、『義枢』の「二観義」が、五種三観のうち第二の三観を述べて、有无の二観を説き終わり、中道観を説明する途中で文章が失われてしまい、果たして後の叙述で中道ということがまったく超越されてしまっているのかどうかが不明であることにも注意するなら、あまり性急な論断は差し控えるのが穏当かとも思われる。

四　仏教の中道観と「一中」の思想

さて中道の思想と言えば、当然ながら仏教のそれが問題にされなければならない。少なからざる経論に、それぞれ中道への言及が見えることは周知のことだが[9]、ここでは成玄英が三論や『維摩経』に深い素養をもっていたと伝えられることを踏まえて、三論あるいは四論や『維摩経』を材料にして中道思想を一瞥しておこう。

ところで三論を繙いて驚くのは、吉蔵が『三論玄義』の「明衆論立名不同門」において、『大智度論』『中論』『百論』『十二門論』の四論は、通じて見るならば「中道理実」を顕らかにするものだ（大正蔵四五巻・一〇頁下）、と述べている

にもかかわらず、『十二門論』にも『百論』にも中道思想を示す「中」とか「中道」などの用語は一度も見えず、『中論』でさえも、思想用語としての「中」もしくは「中道」という言葉は、わずかに一度、「観四諦品第二四」に見えるだけである。

・すべての因縁で生ずる存在、私は（それらが）そのままで無であると説く、また仮りに名づけたものであり、また中道の意味であるとする、これまでどんな存在でも因縁から生じなかったものはない、それ故に一切の存在はそのまま空でないものはないのだ。

・すべての因縁で生ずる存在を、私はそのままで空であると説く。それはなぜか。すべての縁が具足し和合して物が生ずる。この物はすべての因縁に隷属している、だからそれ自体としての性質が無い。それ自体としての性質が無いから空であり、空であるということもまた（それ自体としての性質が無く）空である。ただ衆生を引導するために、仮りの名によって説くのだ。有りとし無しとする二つの辺から離れているので、中道と名づける。この存在は（それ自体としての）性質が無いので、有ると言うことができない。また空というものも無いので無いと言うことができない。もし存在に（それ自体の）性質と様相があるとすれば、すべての縁を待たずに有ることになる。もしすべての縁を待たなければ、存在は無い。そういうわけで空でない存在は有りえないのだ。（大正蔵三〇巻・三三頁中）

偈文と釈文とをあわせ、わずかこれだけが『中論』で言及されるものである。釈文の後半がやや舌足らずの感があるが、要するに、因縁和合して生ずる存在は、それ自体としての性質が無く空であるが、しかし、衆生を引導するためには仮りの名によって説くほかは無く、このような有るとも言えず無いとも言えないとする認識のあり方を中道と名づける、ということのようである。もとより仮りの名は衆生を引導するための手段に過ぎず、それ自体としての性質がないとすれば、仮りの名の一つである中道とて同じことであって、手段として見れば無いわけではないが、それ自体の性質からすれば有るわけではないとしなければならない。

『中』『百』『十二』の三論とは言っても、中道という用語を使っての中道思想の提示は、『中論』にわずか一ヶ所見えるに過ぎず、その内容も以上の如きに止まるのに対し、四論を構成する『大智度論』では、しばしば「中道」の用語を

使っての説明がなされており、この用語がきわめて重要な役割を果たしていることが察せられる。言及のほとんどは、たとえば巻四三に、

・この二辺を離れて中道を行なうのを般若波羅蜜という。(大正蔵二五巻・三七〇頁上―中)

と繰り返すように、相対立する両極端の立場を離れることをもって中道を行なうことだとするものであり、有と無の二辺を去って非有非無の立場をとるというのが『大智度論』での中道観のように思われ、それだと『中論』のと同じだと認められるが、しかし、続く文章に、

・有を離れ無を離れ非有非無を離れて愚癡に堕落せず、善道を行なうことができるのを、般若波羅蜜とする。

と言うのを見ると、有と無という二辺を去るだけでなく、非有非無さえも去ることを中道と見ているようにも思われ、果たしていずれであるかが判然としない。だが眼を転じて巻六に引く鏡中の像の喩えを見ると、単に有無の二辺を去るだけではなく、亦有亦無や非有非無の在り方をも否定するところで中道ということが説かれていることが認められる。

・鏡中の像のようだというのは、鏡中の像のようなものは、鏡が作るのではなく、顔が作るのでもなく、鏡を持つ者が作るのでもなく、また自然が作るのでもなく、また因縁が無いのでもない。どうして顔が作るのではないのか。もし顔が鏡に到らなければ像は無い、こういうわけで鏡が作るのではない。どうして鏡が作るのではないのか。鏡がなければ像は無い。どうして鏡を持つ者が作るのではないのか。鏡が無く顔が無ければ像は無い。どうして自然が作るのではないのか。もしまだ鏡が無くまだ顔が無ければ像は無く、像は鏡を待ち顔を待ってから後に存在する。こういうわけで自然が作るのではない。どうして因縁が無いのではないのか。もし因縁が無ければ、まさに常有であるべきで、もし常有であれば、もし鏡を除き顔を除いても、やはり(像は)自然と出てくるべきである。こういうわけで因縁が無いのではないのだ。(大正蔵二五巻・一〇四頁中)

鏡中の像の説明はまだ続けられるが、要するに、あらゆる存在はすべて例外なく因縁所生であるということを繰り返し確認するわけで、その文脈の中で以下のように「中道」という言葉が使われるのである。

・こういうわけで因縁中の果は、有ということもできず、無ということもできず、非有非無ということもできない。あらゆる存在は因縁から生まれてそれ自体としての性質が無く、鏡中の像のようである。以下の偈に説く通りである。

・もし存在が因縁で生ずるなら、この存在はその性質が実に空である。もしこの存在が空でなければ、因縁によって有るのではない。譬えば鏡中の像のように、鏡ではなく顔ではなく鏡を持つ人でもなく、自然なるものでもなく無原因なのでもない、有るのではなく無いのでもなく、また有りかつ無いのでもなく、この言葉も（それ自体としての性質があるものとしては）受けとることがない。このようであるのを中道と名づける。（大正蔵二五巻・一〇五頁上）

ここに明瞭に窺われるように、『大智度論』では有でもなく無でもなく有無でもなく非有非無でもないと把握することを中道と言っているのであって、単に有無の二辺を否定して非有非無に立つことだけを中道としているのではない。『大智度論』では『中論』「観四諦品」の説き方と同じものもあるがそれだけに止まらず、より一段高次のところも問題とされているのである。

四論のそれぞれの説き方にいささか食い違いがあり、一論のあちこちでの説き方にもずれが認められるとなると、そこに同じく中道観と言っても、決して一つではなく、次元を異にした複数の中道観が成立するのではないか、とする見方が出てくるのは自然のことであるし、範囲が四論だけではなく中道に言及する諸経論すべてに広げられた場合には尚更のことである。さてこそ三論学の大成者と目される吉蔵の中道への言及は二段構え三段構えの複雑なものである。さて、吉蔵は、三論学の綱要書とも言うべき『三論玄義』の末尾に、名相の次元ではなく理教の次元から「中」を解釈しようとて、次のように説いている。

・中とは不中を意味している。その理由は、諸々の存在の真実相は、中でもなく不中でもなく、名相の無い存在だが、衆生（を引導すること）のために、ことさらに名相によって説き、この名相によって名相など無いことを悟らせようと思っているのだ。だから中と説くのは不中を明らかにするためなのだ。（大正蔵四五巻・一四頁中）

再説するまでもなく、吉蔵が中を提示するのは、中を悟らせるためではなく、不中を悟らせるためである。中のところに止まることになれば、もはやそれは中にとらわれており、とても中などとは言えない二辺に堕した在り方である以上、中にもとらわれないところ、すなわち「不中」の境地をきり拓くために中が提示されるに過ぎないのである。しかも、吉蔵によれば、「不中」を悟らせるべく説かれる「中」と言っても、わずかに一種類ではなく、複数の「中」があるのであって、一中、二中、三中、四中と、概略でも四つの異なる次元で説くことができると言うのである。

・一中と言うのは、一道清浄であり、それ以外に二道などは無い。一道とは一中道にほかならない。二中と言うのは、二諦について中を区別するもので、世諦の中と真諦の中と名づける。世諦において偏らないのを（世諦の）中と名づけ、真諦において偏らないのを真諦の中と名づける。三中と言うのは、二諦での中と真諦でも世諦でもないところでの中である。四中と言うのは、対偏中と尽偏中と絶待中と成仮中である。対偏中とは、大乗小乗の学徒における断常二偏の病患に対するもので、そこで（二）偏に対する中と説くのだ。尽偏中というのは、大小二乗の学徒に断常二偏の病患があれば中が成立しないが、二偏の病患がもし無くなれば中と名づけられる。……そこで（二）偏を無くす中と名づけるのだ。絶待中というのは、もともと（二）偏の病患に対するので、中があるのであって、（二）偏の病患が除かれてしまえば、中もやはり立てられる必要がなくなる。中でもなく偏でもないが、衆生を出処（すくう）させるために、ことさらに中と名づける。これを絶待中と言う。……成仮中というのは、有とか無とかを仮とし、非有非無を中とし、非有非無によって有無を説く、このような中は仮において成立するので、仮に成る中と言う。（大正蔵四五巻・一四頁中）

一中から四中まで、さまざまな中を説くことで、中ならざる境涯を悟らせるのが吉蔵の理解する中道観であるが、このような理解に立つ吉蔵から見れば、外道が説く中、毘曇が説く中、成実が説く中、大乗が説く中、中仮師が説く中、いずれも各種中道のどれかに該当するとは言え、非中非不中の諸法実相を円満に把握するにはほど遠いところにあったと認められていたであろうことは、『三論玄義』「破邪門」の結構を思い浮かべるだけでも容易に肯かれるであろう。而

有而無を仮とし非有非無を中とする中仮師の立場は、吉蔵が敢えて批判するところであり、各種の中観も不中を悟らせる手段にすぎぬとは、吉蔵にとっては言うまでもないことだったのである。[10]（大正蔵四五巻・一四頁中─下）

最後に成玄英が通じていたとされる『維摩経』を一瞥しよう。「弟子品第三」に罪性について内外中間のいずれにも存在しないこと、心について内外中間のいずれにも存在しないことを述べる他は、「中道」の意味での「中」の用語は見えないようだが、ここでの「中間」は「中間にも存在しない」という文脈で使われており、依拠すべきものとして固定的にとらえられてはいないことが注意される。さて「中道」という用語を用いずに集中的にこの問題を扱っているのは維摩の一黙で有名な「入不二法門品第九」である。法自在菩薩から文殊師利菩薩まで三二人の菩薩が種々の角度から入不二法門を明らかにした後、文殊が向けた問いに、黙然無言で終始した維摩詰の態度に、真実の入不二法門を認めようとする『維摩経』の立場は、あらゆる言説から離れたところにこそ中道が実現され、そこでは中道ということさえも離脱されていることを示すものである。

五　むすびにかえて

成玄英の「一中」思想を、儒仏道三思想の「中」思想を背景において考え、あわせて成玄英の道教教理学と三論学との関係を窺いたい、という本論の執筆目的に沿って、いささか資料の羅列に過ぎはしないかとの咎を感じながら、それぞれの「中」思想を一通り眺めてきた。

中国伝統の中思想と言えば、たとえば『礼記』「中庸篇」に、過不及の中間とか、しかるべき時にぴたりとかなうとか、外に発現する以前のところとかの意味が混在している。『中庸』に見えるこうした意味は、その後にあらわれた中国の諸思想において、もとより深浅の度合いに違いがあるものの、暗黙の前提として遍く認められていたように思われる。この『中庸』の「中」思想と『荘子』「斉物論篇」に見える是非を離れたところとしての「環中」という考えとを折中統一しているのが郭象の「中」の思想である。そこに仏教からの影響が推測される「空」という用語が使用され

ているものの、全体としては、なお仏教思想とは関係が希薄だと見られる郭象の思想において、伝統思想の枠内での中思想の到達点を認めることができよう。是非相対は空において中を体得することで越えられると説くことと、一切を忘遣して忘遣することも忘遣し去って遣不遣の無いところに至るべしと説くこととは必ずしも明瞭には関連づけられてはいないが、是非相対の分別的次元を限りなく超越していくとする郭象の基本姿勢は、『中庸』的「中」思想の次元を遙かに超えたところに在り、成玄英の「一中」思想の骨格は、郭象においてほぼ準備されていたと言える。

この郭象の「中」思想の上に、四句を超え百非を離れるべきをも説く『大智度論』などの中道論や『維摩経』の入不二法門が加わり、因縁空の立場で兼忘重玄なる中道を説く『本際経』の中道論や、四種中道によって不中を明かすという吉蔵の中道論、更には、五種三観の第二に有無中道の三観を立てつつ三観すべてで中道を考えるという『道教義枢』の中道論が交錯するところに、成玄英の「一中」思想が提示されることになる。成玄英はなるほど道士としての主体性を失ってはいないであろうが、こと「一中」の思想に関する限り、彼の思考の枠組みは、もとより三論学のそれの中にある。たしかに有や無を退け非有非無にも止まらず、一切を限りなく遣れ去る、とする彼の立場は、非有非無を中と見て怪しまない中仮師の中道観を超えようとしたものではあろう。だがしかし、その立場は、なお吉蔵を宗匠とする三論学の中道観の枠内を出るものではない。それに一致するまでにも至っていないものである。既に吉蔵において複雑精緻な中道論が組織されていたにもかかわらず、三論を修めた筈の成玄英が、どうして吉蔵の論をとり入れず、わずかに中仮師が立てた非有非無の中道論を克服せんとするだけに止まったのか、不可解であるが、理論の精粗深浅と所説成立の前後とが必ずしも対応するものではないことが、ここに窺われるようで興味深い。

以上のように六朝隋唐の時代、三思想が交流する中で、道教の「中」思想が展開を示すわけであるが、しかし、この「中」思想が、道教教理学全体の中で、一体どれほどの位置を占めたのかということになると、いささか当惑の念を覚えるのである。隋唐時代、教理学の面からかなり重視されていたと認められる『海空智蔵経』や『無上内秘真蔵経』などには、「中」思想を意味する「中道」の用語はほとんど見当たらない。また隋唐道教の総決算と言っても過言ではな

い北宋の『雲笈七籤』にも「中道」の用語はほとんど姿を見せないのである。ただ李栄や玄宗の『道徳経注釈』や、五代の道教界の中心人物である杜光庭の『道徳真経広聖義』には「中道」が頻りに姿を見せていて、「中道」思想が道教教理学の上から全く姿を消してしまったわけではないことが知られるが、しかし、道教における「中道」思想は、道教と言ってもきわめて限られた範囲でのみ重視されたに過ぎず、仏教とのかかわりが希薄なところではまるで問題にされず、かかわりが濃密なところでも必ずしもすべての道典において強調されたわけでもないことが知られる。三論学の核心とも言うべき中道論が道教教理学に与えた影響は、ほぼ以上のようなものであったとしてよいであろう。

(1) 本論文に掲げた引用文は、もとより漢文だが、意味をとって現代語訳とした。厳密な対訳ではない。なお原文を付記すべきだが、紙幅の都合で割愛した。寛恕を乞う。

(2) 蒙文通「校理老子成玄英疏叙録」（四川省立図書館『図書集刊』第七期）。関正郎「郭象・成玄英の荘子解釈㈠㈡㈢」（『新潟大学国文学会誌』第18号、『新潟大学教養部研究紀要』第7集、第8集）。砂山稔「成玄英の思想について」（『日本中国学会報』第三二集）。拙稿「六朝時代における無為の思想」（仏教思想7『空』下）。趙宗誠「成玄英重玄之道的唯心主義哲学」（卿希泰編『中国道教思想史綱』第一冊）。

(3) 拙稿「六朝時代における無為の思想」での成玄英論は『老子疏』によって考えたものである。本論では主に『荘子疏』を材料とした。

(4) 儒家の書物に「中」「中和」「中平」「中道」「大中」などが見え、道家に「中」「環中」などが見え、釈家に「中」「中道」などが見えること、具体例をあげるまでもない。

(5) 「荘子序」に「唐西華法師成玄英撰」と記す。

(6) 玄嶷「甄正論」巻下（大正蔵五二巻・五六九頁下）。

(7) 山田俊「本際の思想――『大玄真一本際経』とその周辺」（『集刊東洋学』60号）は本格的文献研究の成果の一端を紹介したもので、今後、全容の紹介が期待される。

(8) 砂山稔「成玄英の思想について」。

(9) 望月信亨『望月仏教大辞典』中道の項など参照。

(10) 平井俊榮「吉蔵教学の基礎的範疇」（『中国般若思想史研究』第二章第二節）。高野淳一「中国中世における真理観の一側

面——吉蔵二諦論と中仮の論理」(『集刊東洋学』57号)に、『二諦義』『三論玄義』『中観論疏』を材料に、吉蔵の中道観の展開を考察している。

吉蔵の老荘批判

中西　久味

一　序——老荘批判と三論教学

吉蔵（五四九—六二三）の著述のなかに老荘思想に由来する語が頻出していることは一見して知られる。言うまでもないことながら、もともと仏教が中国に受容された当初より老荘思想を媒介としていたこと、当時の知識人にとって老荘の語の使用はごく一般的であったこと等々の事情も考慮されねばならない。しかし、吉蔵が祖述する羅什（三四四？—四一三？）とその門下のうち、僧叡（生卒年不詳）、僧肇（三八四？—四一四）などの人々の所説には、なお老荘思想が色濃く反映していたことでもあり——より直接的には、摂嶺僧朗（生卒年不詳）を始祖とする摂嶺三論学派の興起そのものが、吉蔵自身が認めているように[1]、一方では、斉の竟陵王蕭子良（四六〇—四九四）、周顒（生卒年不詳）、梁の武帝（在位五〇二—五四九）などの人々の成実批判とあい呼応するものであったとすれば——南朝後半の思想界の風潮、とりわけ三玄の学が梁の武帝の時代を中心に再び盛行していた風潮とも無関係ではなかったはずである。吉蔵にとっても老荘ない

し三玄は閑却しえなかったはずであり、それへの対応が注目されるのである。

ところで、当面の課題である老荘思想は仏教からは外道にほかならないが、これをとりあげるについても、吉蔵の三論教学がその前提となろう。そこでまず、老荘批判に関して必要と思われるかぎりで三論教学を一瞥しておきたい。

周知のように、吉蔵が大成した三論学派では、「言は不住を以て端と為し、心は無得を以て主と為す」[2]という無得正観を標榜する。無所得（無得）とは無執着であり、「空」の徹底した実践にほかならないが、言うまでもなく、「衆縁より生ずる法は無自性なり。無自性なるが故に空なり」[3]などと説かれている、因縁（縁起）・無自性・空の「仏法の大宗」[4]をふまえているわけである。三論学派においても、

興皇大師（法朗）は、常に因縁を以て言の首（はじめ）に建てり。今復た事に触れて当に須らく因縁を識るべし。則ち事に触れて寂滅に非ざるは無く、則ち事に触れて是れ道に非ざるは無し。道遠からんや（『中論疏』巻五末、大正蔵四二巻・八五頁中）

と、仏教の根幹である因縁がまず強調されねばならない。そして三論教学における因縁の基本を定式化しているのが、いわゆる初章義であり、有無に約して、相依相待する因縁仮名の有無の不二相即が示される。因縁の有無はそれぞれ自性をもたないために、たがいに有は無によって有、無は有によって無となるから、有は無の有、無は有の無、あるいはまた有は不有の有、無は不無の無と言わねばならない。ここから、有無相即であるとともに、有無二が不有不無不二となり、二不二相即が導かれるのである。したがって因縁とはまた、あい対立する二辺を離れた不二中道であるとされる。

この不二中道への悟入が無所得となる。ただしそのさい、二不二相即し、二とは別に不二の概念が措定されているわけではないから、不二によってあい対立する二の概念が否定されると、不二もすでに成立せず、非二非不二となっている。かくて無所得は、「二辺を遠離し、中道にも著せず」「蕭焉として寄するところなくして、理自（おのずか）ら玄会す」[5]とされねばならないのである。この無得正観の具体的な構造は、三論教学の特徴となる約教の二諦と、二諦を対境として発生する二智（般若・方便）の境智によって説明されることになろう。

無所得に対して、因縁を理解せず、諸法を自性を具えたものとして実体視し執着することが有所得である。それは相対の分別に堕していること、言い換えれば、不二に対する二辺二見に堕していることでもあるから、「有所得見を名づけて二見と曰う(6)」とも定義されている。三論学派では、無所得の立場から、「一切大小内外」の諸説を有所得として破斥するのである。

龍樹出世し製作せし大意とは、要ず先ず一切の有所得病を破洗し、畢竟して遺すこと無からしめんとす。大乗小乗内道外道、文有りて義を作すと、及び文無くして搆造するを問う莫く、凡そ心に一豪の依得あり言に一句の定相あらば、皆悉く之を洗して畢竟浄ならしめんとす。然して不浄既に去らば浄も亦た留むること無きなり（『法華玄論』巻四、大正蔵三四巻・三九一頁中）

『三論玄義』では、「三論の斥くる所、略ぼ四宗を弁ず」と言い、この破斥の対象を、より具体的に、外道、毘曇、成実、大執（大乗における執着）と数えており、最初に外道がとりあげられている（大正蔵四五巻・一頁上）。そこでは「外道は二空に達せず、横に人法を存す」とも説かれているが、因縁を正しく理解しないために有所得とされる仏教内の諸説とは異なって、そもそも因縁を否定し、空を全く理解しないのが外道にほかならない。したがって吉蔵が外道を論ずる場合には、『中論』「観因縁品」の青目釈によって、邪因・無因の二外道にまず大別するのが普通である。

こうした仏典に記されるインドの外道への批判とあわせて、「良とに此の土に別の外道無きを以て、老荘を用て至極と為す(7)」と認識されていた老荘思想がとりあげられることになる。ところが『三論玄義』での周知の三玄批判をほとんど唯一の例外として、おおむね断片的な記述しか残されてはいないために、吉蔵の老荘思想に対するイメージを体系的に把握することは困難と言わねばならない。ただ、吉蔵は、老子と荘子の思想をかなり区別してとりあげているので、それぞれについていささかの検討を加えておきたい。

二　吉蔵の老子批判

吉蔵の著述のなかで、老子の内容にまで直接言及しているのは、次の二例であろう。

> 昔羅什法師至関、初翻智度論竟……末睿師作序云、「夫万化本於生生、而生生者無生。変化肇乎物始、而始始者無始、無生無始、蓋是物之性也。」此語具破二家義。小乗以生生為万物本、由生生故有大生、有大生故有有為。今求生生不可得、故云「生生者無生。」老子以無名為万物始、有名為万物母。故以有始為万物本。今破此義、故云「始始者無始。」無生無始畢竟空、乃是諸法実体（『中論疏』巻五末、大正蔵四二巻・八一頁上）

> 問、生死定有始為無始耶。答、内外計者不同。外道人謂冥初自在為万物之本為諸法始、称為本際。復有外道、窮推諸法、辺不可得、故云世間無辺、名無本際。老子云、無名為万物始、有名為万物母。亦是有始。仏法内小乗之人、但明生死有終尽、在無余涅槃、不説生死根本之初際、名無本際（同上巻六末、大正蔵四二巻・一〇〇頁下）

前者は、小乗薩婆多部（sarvāstivāda 有部）の三相説（四相説）で、有為法を現在の位に生ぜしめる大生と、それ自身もまた有為法である大生を生ぜしめる生生（小生）とが、互いに展転としてあい生ずると唱えるのを破斥した部分である。ここで引用されている僧叡「智度論序」（大正蔵五五巻・七四頁下）の文章のうち、最初二句は、『易』「繫辞上」の「生生を之れ易と謂う」(8)と、『荘子』「大宗師篇」の「生を生ずる者は生ぜず」を断章取義的に合糅して、「万化は生生に本づく、而して（生生の）生を生ずる者は無生なり」としていたと思われるが、吉蔵はこれを根拠として三相説の生生を否定する。そのため、生生をかなり強引に解釈して万物（有為法）の根源としている。そこで同様に、僧叡の「始めを始むる者は無始なり」という語を根拠として、万物の始源を唱える老子があわせて批判されているのである。

また後者は、「人法の始まり起こる処なり」(9)ともされる本際を問題にしたところで、生死の有始無始は十四難無記と同様に不可説であり、有始無始に執着すべきではない、と説かれる部分である。ここには有始・無始を唱える四説が列挙されているが、僧佉外道（Sāṃkhya）の冥初説や、大自在天を万物生成の根源とみなす外道とあいならぶ始源を設定する

説として、老子がとりあげられている。

かく、二例ともに、『老子』第一章の[10]「名無きは天地の始めにして、名有るは万物の母なり」を引用し、これを万物の根源始源を措定するものとしているのである。『老子』のこの二句の意味は必ずしも明瞭とは言えないであろうが、これに付された王弼（二二六—二四九）の注を見ると、「凡そ有は皆な無に始まる。故に未形無名の時には則ち万物の始めと為る。其の有形有名の時に及びては、則ち之を長じ、之を育て、之を亭え、之を毒い、其の母と為るなり」としている。「道は無形無名を以て万物を始め成す」ことが説かれ、万物の根源としての「無」の道が提示されているのである。吉蔵は別に、「伯陽の道、道は虚無を指す」、「（老子は）無を談じて道と曰う」[11]などと論じてもいるから、老子の道を、万物の根源始源に実体的に措定された虚無として捉えていると言えよう。老子の道は、あるいは仏教の影響のもとに、あるいは道教の勃興にともなって、当時さまざまに解釈されていたはずであるが、吉蔵は、「無為を以て道の体と為す」[12]ともされている王弼の注釈、ないしその系統の注釈に従っているものと思われる。

さて、こうした虚無に対する批判は、『三論玄義』で震旦の三玄を破斥した部分にまとめられているが、吉蔵の虚無批判については別に考察したことがあるため、[13]ここでは簡単に述べておきたい。

吉蔵の虚無批判の基本は、つまるところ、

九流統摂し七略該含するも、唯だ有無を弁じ、未だ絶四を明かさず。若し老教も亦た双非を弁ずと言わば、蓋し砂を以て金に糅うるにして、盗牛の論に同じからん（大正蔵四五巻・二頁上）

ということになろう。[14]九流七略を一括したかたちで議論しているが、直接には当時仏教の空との混同が行なわれていた老子の虚無への批判である。老子の虚無は実体として措定されたいわゆる定性の無であるから、有にあい対立して、有無の二辺二見に堕すものである。仏教のように非有非無の双非を説き、四句分別を絶した実相の理を明らかにするものではない。老子の虚無は仏教に遠く及ばない、とするのである。すでに見たように、三論教学によれば、相依相待する因縁仮名の有無であるために、有無の二がそのまま非有非無の不二を表わすことになる。そしてこの非有非無の不二は、

同時に非二非不二となる性質のものでもある。いわゆる四句分別の第四句に相当する非有非無の双非は、そのまま四句を絶した言亡慮絶の実相の理を表明することにもなっている。したがって、実体として措定された老子の虚無は、因縁の不二相即を前提とする非有非無の双非によって、仏教と一線を画されねばならないのである。

さらにまた、『三論玄義』では三玄批判の六箇条を掲げているが、そのうちの四箇条には、三玄（外道）の虚無は、有とあい対立する二のままにとどまり、不二相即への契機がはらまれていないこと（未だ万有に即して太虚と為さず・未だ能く無為に即して万有に遊ばず）、分別相対の次元にとどまること（得失之門を存す）、心と心の対象（境智・縁観）も、あい対立する二の概念として措定されたままであること（未だ境智両つながら泯びず）が指摘されている。これも三論教学を前提とする老子の虚無批判であると思われ、三論教学では約教の二諦によって指示される実相の理の側面からとともに、心と心の対象という能所境智の側面からも、虚無が批判されていることにも注意しておきたい。

三　吉蔵の荘子批判

吉蔵が荘子をとりあげるさいには、その「自然」が問題になり、自然外道・無因外道とあわせて論じられているのが特徴である。『三論玄義』では、天竺の異執としての外道を、邪因邪果・無因有果・有因無果・無因無果の四執に分類しているが、そのうち無因有果の外道の項では、荘周の自然がとりあげられている（以下(A)とする）。

問、云何名為無因有果。答、復有外道、窮推万物、無所由籍、故謂無因。而現覩諸法、当知有果。例如荘周魍魎問影、影由形有、形因造化、造化則無所由。本既自有、即末不因他、是故無因而有果也。問、無因自然、此有何異。答、無因拠其因無、自然明乎果有。約義不同、猶是一執（大正蔵四五巻・一頁中—下）

また、『中論』「観因縁品」の青目釈には、外道の八計が列挙されている。八計のなかで七計までが邪因を説くとされるが、万物が「自然より生ず」ることを唱えるとされる自然外道のみが、無因説に該当する。この自然外道を、吉蔵は次のように紹介している（以下(B)とする）。

従自然生者、外道推求諸法、因義不成、故謂万法自然而生。但解自然有二家。若如荘周所論、明有之已生則不須生、無之未生復何能生、今言生者自然爾耳。蓋是不知其所以然、謂之自然、此明自然有因自然無因。二者、外道謂諸法無因而生、名為自然。故経云、蕀頭自尖、飛鳥異色、誰之所作、自然爾耳。成実者謂無明元品之惑、託空而生、皆無因之類也（大正蔵四二巻・一五頁中）

自然と無因は一執とされて、(A)では無因のなかに自然が含まれ、(B)では自然のなかに無因が含まれたかたちであるが、やはり荘子の自然は、仏典に記される自然（無因）外道といちおう区別はされていることになろう。(B)では無因外道として二例がとりあげられる。第一の例は、「蕀の頭は自ら尖り、飛鳥色を異にするは誰の作す所ぞ。自然に爾れる耳」という『涅槃経』の引用であり、いわゆる六師外道についての記述（「梵行品」）、および納衣梵志の言葉（「憍陳如品」）[15]のなかに見えている。ただし経文についてみるかぎり、具体的にどの外道の所説を指すのか明らかではない。『涅槃経』のほか、『維摩経』にも六師外道の名が記されているが、僧肇は末伽梨拘賒梨子（Makkhali Gosāla）を自然外道としており、[16]吉蔵もそれに従っている場合もある。[17]天台智顗（五三八—五九七）も同様のようである。[18]しかし、たとえば浄影慧遠（五二三—五九二）によれば、阿耆多翅舎欽婆羅（Ajita Kesakambalin）が自然見外道とされ、納衣梵志もこの系統に含まれるという。[19]吉蔵当時、自然外道についての見解が必ずしも一定していたわけではなく、ここでも特定の外道を指しているのではなさそうである。また第二の例は、元品無明が「空に託して」忽然と生起するとする成実者の説である。成実師は無明流来を問題にしたと伝えられるが、なかでも、開善智蔵（四五八—五二二）の説が吉蔵の引用する説に近いように思われる。[20]周知のように吉蔵は成実師の説をさまざまな角度から批判しており、これもその一端である。二例についての詳細は不明とせねばならないが、諸法の始源を否定し、諸法は原因なくして生成するものと唱えるものとされる。

このような無因外道と並置された荘子の自然については、もともと「自然」という語自体にさまざまな意味が含まれていたことでもあり、その内容を考慮する必要があろう。(A)では具体例として、「斉物論篇」の魍魎と影の問答が、「影は形に由りて有り、形は造化に因る。造化は則ち由る所無し」と引用されている。ところが原文にはない「造化」とい

う語が見えていて、これは吉蔵が郭象（—三一〇頃）の注釈を介して『荘子』を引用していることを窺わしめる。当該の郭象注はいささか長文にわたるので、抜粋しておく。

世に或いは謂えらく、罔両は景に待ち、景は形に待ち、形は造物者に待つと。請う問わん、夫の造物者は有なるか無なるか。無なれば則ち胡んぞ能く物を造らんや。有なれば則ち以て衆形を物とするに足らず。故に衆形の自ら物となるに明らかにして、而して後に始めて与に造物を言う可きのみ。……故に造物者は無主にして物各おの自造す。物各おの自造して待つ所無し。此れ天地の正なり……則ち化と不化、然と不然、人に従うと己に由ると、自ら爾らざるは莫し。吾れ安んぞ其の所以を識らんや……

ここには造物者（造化者）の存在を否定し、万物の自造自生を唱える「独化の理」が説かれている。吉蔵が(B)で、「有の已に生ずるは則ち生ずるを須たず。無の未だ生ぜざるは復た何んぞ能く生ぜん。今言わん、生ずる者は自然に爾れる耳と」のように荘周の自然を要約しているのも、この内容にほぼ合致しよう。かく、「上は造物の無物なるを知り、下は有物の自造を知るなり」（「荘子注序」）とするのは、郭象の注釈における特徴の一つにほかならない。ただ、郭象はこのように万物生成の始源となる造物者を否定するのであるが、むしろそれによって、すでに存在している万物が自造自生、つまり自然に生成され自然に存在していることを強調し、万物の自然のありかた——これを郭象は自然の性分としている——を絶対視することが目的となるとも言えるのである。(21)

したがって吉蔵によれば、荘子の自然は、万物生成の原因の有無を積極的に問題にしているわけではなく、(A)のように、「自然は果の有なるを明かす」と言い、原因を否定する無因に比べて、すでに「果」として存在している万物のありかたに比重が置かれるとされることにもなる。また(B)のように、有因無因を問わず、すでに自然に存在していることを意味するとして、(22)「其の然る所以を知らず、之を自然と謂う」という自然の定義——これは郭象による自然の定義のうちの一つでもある——がなされることにもなったのであろう。

さて、吉蔵は、およそ以上のような無因説に対しては四過が認められるとして破斥することがある。これは青目釈に

もとづくもので、無因説を破斥するさいの基本であろう。四過の破斥とは、第一に常過破であり、万物が因縁によって生滅しないとすれば、全くの常見に堕してしまうとする。第二に理奪破であり、ものの道理として無因ということは考えられないとする。第三に反並破であり、もともと因は果に対する概念であり、因と果は相依相待の関係でなければならないから、たとえば無因有果、有因無果などの概念はそれ自体成立しえないとする。第四に倒感果破であり、かりに有果無因が成立するとすれば、因果応報が成立せず、善因が無くても楽果を招き、悪因が無くても苦果を招かねばならないであろう、とするのである。[23]『三論玄義』では、自然をも含む無因有果を破斥して、「夫れ因果相い生ずるは猶お長短相い形わるるがごとし。既に其れ果有れば何んぞ因無きを得ん。如し其れ因無ければ何んぞ独り果有らん」「若し必ず因無くして果有れば、則ち善は地獄を招き、悪は天堂を感ずるなり」（大正蔵四五巻・一頁下）としているから、第三の反並破と、第四の倒感果破を適用したものであると言えよう。

ところがさらに、有所得を徹底して破斥する三論教学の立場から、有所得であれば、たとえ有因を唱えるとしても、無因に堕することになるとされ、この有所得の「因」を破斥するために、山門すなわち摂嶺三論学派の「無因義」が示されている。

> 他（有所得者）には因と無因と二なり。唯だ是れ因にして無因なるを得ず。無因なるを得ざれば、豈に因を成さんや。今は只だ因は是れ無因なり。故に因無因不二なり（『中論疏』巻三本、大正蔵四二巻・四二頁下）

もし実体的な概念として因を措定するとすれば、そこに前提されているはずの無因とも截然とした二の概念となるから、本来の因という意味そのものが成立せずに、無因と同然となる。因を実体視しないこと、言い換えると因が無因でもあること、においてはじめて因が成立する、と説かれることになろう。したがって有因無因についても、因縁の不二相即として捉えねばならないとされるのである。またこの不二相即によれば、「但だ因を無しとする故に無因と名づく。竟に有因を見ざれば、何所にか無因あらんや」（同上、大正蔵四二巻・四四頁上）となるはずで、実体的な有因の概念が否定されるとともに、無因の概念も否定されている。

荘子の自然の場合、むしろ果を実体視しているために、因の概念が欠落し、無因と同執とされることになろうが、この自然の概念についても、同様に因縁の不二相即にもとづいて、次のように破斥されている。

荘子の自然義を破して云く、汝、不自然に因りて自然を得れば、則ち是れ相い因るなり。自ならざれば何んぞ自然と名づけんと。又た問う、汝に不自然有れば則ち自然の理遍ねからず。若し不自然無くんば云何が自然あらんや。若し実とは是れ自然なるも、但だ妄執して不自と成す者なりと言はば、是れ亦た然らず。即ち此の妄執も亦た是れ自然なり。云何が不自然あらんや（同上）

もし自然という概念を唱えたならば、そこにはすでに自然に対する不自然が前提されていなければならず、自然不自然が因縁して成立しているはずである。しかしそうすれば、自然は不自然に因って成立するということで、「自ら然り」という語自身の意味と矛盾するうえに、自然はすでに相対に堕し、絶対的な概念として措定しえないことが、指摘されるのである。(24)

なお、自然のほか、荘子の思想に関しては、「斉物論篇」の有名な比喩、「毛嬙麗姫は人の美とする所なるも、魚は之を見て深く入り、鳥は之を見て高く飛び、麋鹿は之を見て決して驟る」がとりあげられ、「荘周は境の無定を明らかにす。美色は人に於いては美なるも、鳥之を見て高く飛ぶが如し」（『中論疏』巻九末）(25)、「荘周は一色、三情に従うとし、定性の色あること無きを明らかにせんとす」（『百論疏』巻上之下）(26)と言及されている。これは能所境智の空を問題にした場合、荘子はいちおう心の対境の空にまで言及しているけれども、なおその対境の不定を説くにとどまり、空としては不徹底であるとするもののようである。詳細については不明ながら、荘子に対しても、老子の場合と同様に、境智の側面からのアプローチも窺われる。

さて、全く断片的な記述を通して窺うにすぎないが、吉蔵の老荘思想に対する批判については、ひとまず以上のように考えておきたい。吉蔵は老子と荘子の思想をかなり区別してとりあげ、老子の道については、恐らく王弼の注などにもとづいて虚無（太虚・無）とし、荘子の思想については、これも郭象の注を介して、自然と捉えていると言えよう。

このような老荘理解はまた、天台智顗が依用している周弘正（四九六―五七四）の三玄解釈、
易は八卦陰陽吉凶を判ず。此れ有に約して玄を明らかにす。老子は虚融なり。此れ無に約して玄を明らかにす。荘子は自然なり。有無に約して玄を明らかにす（『摩訶止観』巻一〇上、大正蔵四六巻・一三五頁上）
にも、『易』はしばらく措くとして、あい通じてくるように思われる。周弘正は梁陳の玄学の大家であったから、吉蔵もまたその三玄解釈に親しんでいた蓋然性は高いと言わねばならない。[27]ともかくも、吉蔵は、魏晋の注釈に依拠しつつ、また恐らくは、その流れをくむ梁陳の玄学の風潮を摂取しながら、老荘思想を理解していることになろう。

そしてこの老荘思想は、外道の一環として批判の対象とされることになる。老子の虚無は、万物生成の根源始源を措定するものとして、その実体的な無の概念が批判されるとともに、仏教の空には遠く及ばないとされている。老子はいわば邪因外道の一つに数えられることにもなろうか。また荘子の自然は、万物生成の根源（原因）を否定する無因外道とあわせて破斥され、自然の概念の成立しえないことが指摘されている。とりあげられかたはそれぞれ多少異なるとしても、ここにも三論教学が通貫しており、因縁の不二相即にもとづいて、実体的な虚無と自然の概念が破斥されていることにかわりはないのである。

このうち、老子の虚無批判においては、仏教の空と虚無の弁別がはかられ、東晋末の僧肇以来ともいうべきこの問題に対して、吉蔵はいちおうの帰結を示しているものと思われる。[28]

ところが、荘子の自然批判については、吉蔵の場合、三論教学が前提となり、その側面が優先されているために、当時としてはかなり特殊な自然批判になっているようにも見うけられる。そこで次に思想史のうえから、吉蔵の自然批判をふりかえっておきたい。

四　自然批判によせて

吉蔵当時、六朝末から隋唐にかけて、仏教側から、老荘道教の自然に対する批判が行なわれていたことは、すでに論

じられているが、便宜上、その経緯を要約しておこう。

仏教側の自然批判の端緒となるのは、指摘されているように、[29]劉宋末（一説に泰始三年〈四六七〉）の夷夏論争の頃となろう。道士顧歓（四二〇—四八三）の「夷夏論」への反論として提出された僧敏（生卒年不詳）「戎華論」には、「老は自然を以て化し、仏は縁合するを以て生ず……自然にして化す、故に霄堂登る莫し。縁合して生ず、故に尊位昇る可し……霄堂登る莫し、故に云云するは徒労なり。尊位昇る可し、故に智士亡身するなり」[30]と言う。これよりおよそ百年後、北周の天和五年（五七〇）に発表された甄鸞（生卒年不詳）「笑道論」にも、「仏なる者は因縁を以て宗と為し、道は自然を以て義と為す。自然なる者は無為にして成る。因縁なる者は積行して乃ち証す」[31]と、ほぼ同様の見解が見えている。これらは仏教の因縁に拠りつつ、自然には修行の階梯が示されないと批判するものである。ここでは因縁は、業報ないし修証の因果に近い意味となろうか。

「笑道論」と同時の姚道安（　—五八〇頃）「二教論」[32]になると、道教の仙術を批判して、「哀しき哉、縉績前に成り、生じては異気を甄し、寿夭は因に由り、修短は業に在るを知らざること」（仙異涅槃第五）と説き、仏教の報因果を強調している。また別に業報因果が「必然の教」であることが説かれ、この道理を理解しない邪見のなかに、「諸法は自然にして因に由りて果を得ずと計る」無因外道を数えている（教旨通局第一一）。明らかなように、当時すでに仏教は三世応報の教えであるとする考え方が浸透していたことを背景にして、業による輪廻的生存、業報因果によって、自然を批判しているのである。[33]

これは、吉蔵にとっては同門の先輩ともなる陳の真観（五三八—六一一）においても、ほぼ同様と言えよう。彼は、徹底した宿命論的な自然を唱えた朱世卿（生卒年不詳）に対して、「因縁無性論」[34]を著わして反論を試みている。彼は、まず老荘の自然を「漆園の傲吏、悦忽の狂生、独り造化の宗を称え、偏えに自然の性に拠る。乃ち一時の矯俗たりて、契理の玄謀に関わるに非ず」と批判しているが、内容的には荘子の自然をとくに意識しているようである。ついで、この自然に対して、もし「永く報応無く、頓に因果を絶す」と言うのであれば、善悪と吉凶禍福があい応じず、君

臣父子の間の世間的な倫理道徳が破壊されることになると批判したのち、業報因果の必然を説いている。またさらに、この業報因果も方便説であり、「但だ近情を引接し其の重惑を祛わんが為に、微かに因果を示し略ぼ業縁を顕わし、定性の執を除き自然の見を弭めしめんとす」るにすぎないとしている。空の立場からは、業報の理も否定されねばならない、「豈に報応の理の求む可きもの、善悪の相の得可きもの有らんや」と指摘するのである。ここにはいわば当時の仏教の基本的な考え方が俯瞰的に示されていて、外道の自然を否定して業報因果を擁護するとともに、仏教においてはなお迷いの世界にすぎない輪廻業報からの解脱が、空によってはかられねばならない、とされるわけである。

また天台智顗の場合についてみると、先述した周弘正の三玄解釈に従いながら、「荘子に貴賤苦楽是非得失は皆な其れ自然なりと云うが如きは、若し自然と言わば、是れ果を破せず。先業を弁ぜざるは、即ち是れ因を破するなり」[35]と批評している。そこから自然への執着がもたらす善悪無記それぞれを論じ、善行ですら仏教の色界の初禅にも及ばないとするのである。智顗もまた吉蔵と同様に、自然を荘子の説とし、無因有果としている。ただ、このかぎりでは、彼は因果を業報について論じ、それを前提として道徳的な観点から自然を批判するにとどまるようである。

およそ以上のような仏教からの自然批判を眺めてみると、おおむね業報因果を根拠として、道徳論ないし運命論の観点から自然を批判していることになろう。真観や智顗においてもまずこの側面が強調されている。吉蔵の場合は、関心のありかたが、それとは異なっているように思われる。吉蔵においても、むろん、外道に対しては因果（業報をも含む因果関係一般）を擁護するが[36]、しかし因果の概念を実体視することもまた否定し、因果についても因縁の不二相即という空観を徹底し、「因縁の因果」でなければならないとされている[37]。因縁の不二相即が大前提であり、これにもとづいてあらゆる実体的な概念は破斥されることになる。荘子の自然批判にもそれがただちに適用され、因縁（縁起）という論理関係にもとづいて、自然の概念それ自体が破斥されているのである。これはあるいは論理偏重の感がまぬがれがたいことにもなろう。

かく、いわばその教学に忠実であるためでもあろうが、吉蔵の自然批判に関しては、その直接的な影響を見出しがた

い。管見の範囲では、三論教学を熱心に摂取していた道教の側で、吉蔵に類似する議論を「自然」に応用しているのが注目される程度である。たとえば『道教義枢』(巻八、自然義第二八)では、自然が固定的に実体視されることを否定して無自性絶待であるとし、自然とはただ世間教化のために仮設された名にすぎないとするが、これを示すために、三論教学の初章義に倣ったかたちの議論で、自然(自)と他然(他)の相即が説かれている。(38) これはあるいは吉蔵の自然批判を意識したものでもあろうか。

五　智顗と吉蔵

さて、吉蔵と同時代の仏教界の重鎮と言えば、やや先輩にあたる天台智顗をまず第一にあげねばならないであろう。智顗もまた当時の江南の思想界との関わりが深いことから、老荘、さらにはまた道教への関心が強く、それらへの批判が重要な課題であったらしいことが窺われるのである。そこで智顗の所説とあらまし対比しながら、吉蔵の老荘批判についてひとまずしめくくっておくことにしたい。

まず気がつくことは、智顗の場合、仏教の外に位置する、したがって対治されるべき煩悩としては、凡夫の愛論(愛着)と外道の見論(見惑)の二種類が考えられていることである。このうち愛論とは、愛民治国の法を唱えるものであり、そのなかには、仁義・孝忠を説く周孔の経籍や、養生養性の道の方術神仙術、その他の俗書が含まれている。また見論にはインドの外道一般が該当することにもなるが、もっとも留意されているのはやはり老荘思想と言えるであろう。(39) このような分類から注目されるのは、見論としての老荘思想とあい並んで、儒学が愛論のなかに含まれ、そして愛論としてはもっとも重視されているらしいことである。智顗は儒学の位置づけにも関心を払っており、さらにはその教学のなかに包摂しようとする意欲さえ示しているのである。たとえば『摩訶止観』「従空入仮破法遍」(識薬・授薬)では、当時の偽経『提謂経』にもとづいて周孔の五常・五行・五経を十善五戒に配当し、あるいは、周孔の礼・楽・徳を戒定慧の三学に比定してもいるが、これらは、仏教の大小乗経以前の方便として説かれたもので、仏が「三聖を遣わし、彼の

真丹を化せしめ」たのであるとされている。[40] これも当時の偽経『清浄法行経』に説かれる、仏が孔子、顔回、老子の三聖を中国に遣わしたとする三聖化現説が根拠とされるわけである。ともかくも現実の儒学の役割を積極的に認めようとする姿勢が窺われる。

これに対して吉蔵の場合、その関心はもっぱら老荘思想に向けられており、外道の見惑のみが問題にされていることになろう。儒学に関して注目されるのは、わずかに、『三論玄義』で釈迦と老子を比較した部分で、次のように言及されていることである。

設い孔をして是れ儒童、老をして迦葉たらしめ、同に聖迹とすと雖も、聖迹たること同じからず。若し円かに十方に応じ八相もて成仏せば、人は大覚と称し、法は出世と名づく。小利は即ち人天の福善を生じ、大益は即ち三乗の賢聖あり。斯くの如きの流を上迹と為すなり。孔は素王と称し、有を説いて儒と名づけ、老は柱史に居りて、無を談じて道と曰うが如きに至っては、益を弁ずれば即ち人の聖を得るなく、利を明かせば即ち止だ世間に在り。此くの如きの類を次迹と為す（大正蔵四五巻・二頁中）

これは、姚道安「二教論」にも見えており、仏教側ではかなり流布していたはずの考え方をふまえた議論である。吉蔵もまた、孔子を儒童菩薩とし、老子を摩訶迦葉とする『清浄法行経』の三聖化現説を引用するのであるが、[41] それは智顗とは反対に、釈迦と孔子老子との差異を説くきっかけとなり、仏教が人天の世間的教化をはたすとともに、さらには出世間の三乗賢聖へと導くに対して、孔子や老子はいずれも世間的な教えにとどまるとするのである。吉蔵はここでは、老子の「無」に対して、儒家の孔子を「有」に配している。しかし儒学の内容については、これ以上に詳しくは語られていないようである。博識をほこる吉蔵のことであるから、その著述のなかには、詩書論語などの儒学の経典の引用も多いが、その教学の性格上、内容的にはほとんどその視野に入ってこなかったものと思われる。

次に、智顗においては、方術神仙術が愛論とされ、老荘思想が見論とされて、両者が区別されてそれぞれとりあげられている。方術神仙術に関しては、「出家人の須うる所に非ず。元より須く学ぶべからず。学べども須く急ぎ棄つべし[42]」

というのがたてまえになるであろうが、智顗の著述のなかではこれらの術にしばしば言及しており、仏教起源とされるとはいえ、医術としての方術などは実践されていたらしい形跡もある。これらの術も『提謂経』『清浄法行経』などにもとづいて、[43]仏教への補助手段と見做されていることになろう。

ところが老荘思想に関しては、当時の道教との関連で、厳しく批判されることになる。智顗は、彼が「悪魔比丘」とか「師子身内の虫の法師禅師」とか呼んでなじっている還俗僧が、道士となって、荘老のなかに仏教教理を混入している情況をくり返して非難しているのである。仏道への正軌を具体的に示すために唱えられた十乗観法も、第一にこのような風潮を厳しく誡しめる意図をもっていたのであった。[44]さきの方術神仙術への態度からすると、道教における実践方法を全く否定するわけではなさそうであるが、恣意的な説が横行し、仏教の正説が乱されることに強い危機感を抱いていたものと思われる。

なお、『摩訶止観』巻五下「従仮入空破法遍」[45]では、こうしたいわば仏教道教の習合の風潮が、本・迹の両面から批判されている。「本」においては、荘老、とくに老子の道が不可説とされて、仏教の四句分別を絶した空と混同されていることが批判され、老子の道は絶言の見惑にすぎないとして否定される。また「迹」については、荘子老子とくに老子が、釈迦と比較されて批判されている。これは吉蔵との関わりからも注意しておきたい。

吉蔵の場合、『三論玄義』の三玄批判は、事実上老子批判であるから、一面では、当時の道教への批判とも無関係とは言えないであろう。三玄批判は智顗の本・迹と対応するかたちで、法・人の両面から論じられている。「法」における批判のなかには、すでに述べたように、とくに老子の虚無が仏教の空（実相）と混同されていることへの批判が含まれ、老子の虚無は「盗牛の論」にすぎないと一蹴されている。また「人」においては、釈迦と老子が比較されているが、そのさい、老子を元始天尊と一体化して、「迹は柱史たるも、本は実に天尊たり」[46]と唱える、のちの三清説にもつながるような道教の説をとりあげて、これに対しては、本迹ともに老子は釈迦に遠く及ばないと批判している。しかし、これ以外には道教に関してはほとんど言及されず、吉蔵がことさらに道教の動向に関心を寄せていたようすは窺えないので

ある。

さて、見惑とされる老荘思想の内容に限定してみると、智顗と吉蔵はかなり共通する認識のうえに立っているようである。智顗においても、老子の道についてはその不可説が問題にされ、虚無の方向で捉えられており、また荘子の所説は自然とされている。ただ智顗においては、その教学の性格にも由来するが、例外的な場合を除いて、老荘は一括して議論されることが多いのである。これに対して吉蔵は、老子と荘子の内容をかなり区別してとりあげ、それぞれの虚無と自然を批判していることは、これまで見てきたところである。

以上のようなごくおおまかな比較からも、智顗と吉蔵は共通する側面をも見せながら、智顗に比べて、吉蔵は、中国の思想としては老荘思想のみに関心を集中していること、また智顗が儒学や道教の現実における役割や動向に対処する姿勢を示しているのに対し、吉蔵のほうは玄学としての老荘の思想内容のみを問題にしていることが窺われるであろう。

(1)　『三論玄義』(大正蔵四五巻・四頁下)、『維摩経義疏』巻一(大正蔵三八巻・九一二頁上)などを参照。
(2)　『勝鬘宝窟』巻上本(大正蔵三七巻・五頁下)に見える興皇法朗の語。なお平井俊榮『中国般若思想史研究』(一九七六年、春秋社)四〇六頁以下参照。
(3)　『中論』巻二・青目釈(大正蔵三〇巻・一〇頁下)。
(4)　『中論疏』巻五末(大正蔵四二巻・八四頁中、下)。
(5)　吉蔵がしばしば引用する『大集経』巻一四(大正蔵一三巻・九五頁上)、および僧肇「百論序」(大正蔵五五巻・七七頁中)の句。
(6)　『二諦義』巻下(大正蔵四五巻・一〇八頁下)。これは『大品般若』巻二一(大正蔵八巻・三七三頁下)に由来する。
(7)　『中論疏』序疏(大正蔵四二巻・四頁上)。
(8)　この部分の韓康伯注には「陰陽転易、以成化生」とある。
(9)　大正蔵四二巻・一〇一頁上。
(10)　以下『老子』はすべて王弼注本による。
(11)　いずれも『三論玄義』(大正蔵四五巻・二頁上、中)。
(12)　『三論玄義』原注(大正蔵四五巻・二頁上)。

(13) 拙稿「吉蔵の虚無批判とその周辺」(『東方学』第七四輯、昭和六二年)参照。

(14) ほかにも「玄儒等書、無非有無、而言非有無者、同盗牛之論也」(『十二門論疏』序疏、大正蔵四二巻・一七四頁上)、「震旦玄儒但有有無二句、無非有無」(『百論疏』巻下之下、大正蔵四二巻・三〇八頁中)とある。

(15) 南本でそれぞれ、大正蔵一二巻・七一九頁上、同八四六頁下。

(16) 『注維摩詰経』巻三(大正蔵三八巻・三五〇頁下)。

(17) 『百論疏』巻上之中(大正蔵四二巻・二四四頁下)。

(18) 『摩訶止観』巻一〇上(大正蔵四六巻・一三二頁中)ほか。

(19) 『維摩経義記』巻二本(大正蔵三八巻・四五二頁中)、『涅槃経義記』巻六(大正蔵三七巻・七七二頁下)。

(20) 「無明初一念識、託空起時、爾時即有同時煩悩惹起」という智蔵の説が伝えられる(『中論疏記』巻五末、大正蔵六五巻・一六二下頁ほか)。

(21) なお『中論疏記』巻二本に記される碩法師の「自然」解釈をも参照(大正蔵六五巻・三六頁中)。

(22) 『三論玄義』ではこれを「有人言、自然有因自然無因、万化不同、皆自然有」と記す(大正蔵四五巻・一頁下)。

(23) 『中論疏』巻三本(大正蔵四二巻・四二頁下)。

(24) 『三論玄義』にはまた「夫論自者、謂非他為義、必是因他則非自矣、故自則不因、因則不自、遂因而復自、則義成桙楯」とあるが、これは自然を唱えながら有因ともすることの矛盾を論じており、直接「自然」への批判とは言いがたい。

(25) 大正蔵四二巻・一四六頁下。

(26) 大正蔵四二巻・二五一頁下。

(27) 『三論玄義』原注には、周弘正の『老子』解釈が引用されている(大正蔵四五巻・二頁上)。

(28) 前記注(13)の拙稿参照。

(29) 中嶋隆蔵『六朝思想の研究』(一九八五年、平楽寺書店)六二五頁以下参照。

(30) 『弘明集』巻七(大正蔵五二巻・四七頁下)。

(31) 『広弘明集』巻九(大正蔵五二巻・一四三頁下、一五一頁上)。

(32) 『広弘明集』巻八(大正蔵五二巻・一三六頁中)。

(33) なお彦琮「通極論」をも参照(大正蔵五二巻・一一三頁中)。

(34) 『広弘明集』巻二二(大正蔵五二巻・二五四頁中)。

(35)『摩訶止観』巻一〇上（大正蔵四六巻・一三五頁上）。
(36) てっとりばやい例は『三論玄義』の天竺の異執批判である。
(37)『中論疏』巻九本（大正蔵四二巻・一三二頁上）ほかを参照。
(38) 道蔵七六三冊・諸八・一〇丁右。
(39)『法華玄義』巻八上（大正蔵三三巻・七八〇頁中―下）、『維摩玄疏』巻六（大正蔵三八巻・五五五頁上）などを参照。
(40) 巻六上（大正蔵四六巻・七七頁中）、巻六下（同上七八頁中―下）。
(41) ただし智顗と吉蔵が引用する『清浄法行経』のテキストは異なっている。
(42)『摩訶止観』巻八上（大正蔵四六巻・一〇九頁上）。
(43)『法華玄義』巻一〇上（大正蔵三三巻・八〇四頁上）、『維摩玄疏』巻一（大正蔵三八巻・五二三頁上）などを参照。
(44)『維摩玄疏』巻二（大正蔵三八巻・五三〇頁中）、『三観義』巻下（続蔵二編四套一冊四五丁左上）ほか。
(45) 大正蔵四六巻・六八頁下。
(46) 大正蔵四五巻・二頁中。

吉蔵と偽経

岡部　和雄

一

嘉祥大師吉蔵（五四九―六二三）の生存中に三つの経録がつくられた。『法経録』（五九四）、『歴代三宝紀』（五九七）、『仁寿録』（六〇二）がそれである。経録はいうまでもなく翻訳仏典の目録であるが、翻訳仏典か否かに疑問のあるもの（疑経）や、明らかに中国でつくられたもの（偽経）についても記録せざるをえなかった。インド・西域から伝えられた由緒正しい仏典の範囲を確定するためには、疑わしいものや怪しげなものを排除する必要があったからである。経録では前者こそ仏典の名に値するものと見なし、正経（しょうきょう）、真経（しんきょう）と呼んで、疑経や偽経から峻別した。吉蔵の時代にどれだけの疑経や偽経が存在していたかは同時代につくられたこれらの経録によって大凡の見当をつけることができる。

ところで、真偽の弁別に意を用いた経録の編者たちが、ひとしく疑経や偽経の存在を憂慮し、仏典混乱の元凶と見なして告発していることはいうまでもない。たとえば『法経録』には、つぎのように記されている。

前五十三経、並号乖真、或首掠金言、而末申謠讖、或前論世術、後託法詞、或引陰陽吉凶、或明神鬼禍福、
諸如此比、偽妄灼然、今宜秘寝以救世患。(1)

いずれも真経とは見なしがたいもので、謠讖、世術、陰陽吉凶、神鬼禍福など仏典にふさわしくない内容をふくみ、これらが仏教の教えとして横行すればまことに由由しい事態になりかねない、ときびしく警告している。

唐代の道宣（五九六―六六七）の手になる『内典録』（六六四）には、疑偽経の氾濫を慨嘆したあとに、つぎのような記述があって注目される。

昔、隋祖開皇創定経録、校閲偽濫、巻将五百、已総焚除。(2)

すなわち隋の開皇年間に、五百巻にも及ぶ偽経の存在が確認され、それらは焚書により一掃されたというのである。五百巻の偽経が当時あったとすれば、経録編纂者ならずとも仏教の将来を心配するのは当然であろうが、はたしてその偽経の詳細について、今日知りうるのであろうか。

隋の仁寿二年（六〇二）に大興善寺翻経沙門学士等が撰したとされる『仁寿録』には、疑偽合わせて二〇九部四九〇巻が列挙されている。(3) さきの五百巻にもなろうとする偽濫経とは、したがって正確には『仁寿録』の二〇九部四九〇巻を指すと考えて大過あるまい。

吉蔵の時代にどのよう疑経や偽経（以下、便宜上、疑経と偽経を合わせて「偽経」と総称する）が実際にあったのか、それを知るよすがとして、具体的な経名を繁を厭わず、挙げてみよう。（　）内は異名をあらわす。巻数表記のないものはすべて一巻である。

(1)阿那含経2巻　(2)定行三昧経（仏遺定行品摩訶目連所問経）　(3)毘羅三昧経　(4)像法決疑経2巻　(5)善王皇帝経2巻（善王皇帝功徳尊経）　(6)随願往生経（普広経）　(7)唯無三昧経（唯務三昧）　(8)清浄法行経　(9)龍種尊国変化経（四事解脱経とほぼ同じ）　(10)四事解脱経（四事解脱度人経）　(11)仏説定慧普遍国土神通菩薩経　(12)大通方広経3巻　(13)観世音十大願経（大悲観世音経）　(14)観世音三昧経　(15)大乗蓮華馬頭羅刹経　(16)陰馬蔵経

（陰馬蔵光明経、身土王所問治国経）（17）空浄三昧経（空静大感応三昧）（18）般若得道経（19）初波羅耀経2巻（20）占察善悪業報経2巻（21）真諦比丘慧明経（慧明比丘経、清浄真諦経）（22）善信神呪経2巻（23）善信女経2巻（善信経）（24）弟子慢為耆域述経（25）五苦章句経（26）護身主妙経（度世護世経）（27）五濁経（28）大育王経（29）胸有万字経（胸現万字経）（30）法滅尽経（31）決罪福経2巻（恵法経）（32）華鮮経中説罪福経（33）大阿那律経（34）貧道女人経（貧女難陀経）（35）摩目連問経（定行三昧経）（36）五龍悔過経（空慧悔過経、五龍悔過護法経）（37）戒具三昧門経（38）最妙初教経（39）最妙勝定経（40）天竺沙門経（41）相国阿羅呵経（相阿羅呵公経）（42）救護身命済人病苦厄経（43）応行律（44）仏説応供法行経（45）譲徳経（46）大那羅経（47）恵明正行経（48）仏説居士請僧福田経（49）阿秋那三昧経（阿秋那経）（50）両部独証経（51）鋳金像経（52）四身経（53）遺教法律三昧経2巻（54）遺教論（55）大空般若論（56）大法尊王経31巻（57）金剛蔵経30巻（58）大方仏決狐疑経（59）八方根源八十六仏名経（60）宝如来経2巻（宝如来三昧経）（61）普賢菩薩説此証明経（62）弥勒成仏本起経10巻（63）弥勒成仏伏魔経（64）弥勒下生観世音施珠宝経（65）弥勒下教経（66）妙法蓮華度量天地経（67）造天地経（68）観世音詠託生経（69）滅七部荘厳成仏経（70）空寂菩薩所問経（法滅尽経）（71）大光明菩薩百四十八願経（72）照明菩薩経（73）照明菩薩方便譬喩治病経（74）首羅比丘見月光童子経（75）観月光菩薩記経（76）随葉仏説須菩提経2巻（須菩提経）（77）阿難現変経（78）般若玄記経（79）幽深玄記経（80）玄記経2巻（81）大契経4巻（82）発菩提心経（83）菩薩求五眼経（84）菩薩福蔵法化経（85）般泥洹後諸比丘経（86）小般泥洹経（大法滅尽経）（87）仏説法滅尽経（88）鉢記経（89）五濁悪世経（90）仏説蒺蔾園経（91）妙法蓮華天地変異経（92）五辛経（93）華厳十悪経（94）観世楼炭経（95）小楼炭経（96）正化内外経2巻（老子化胡経）（97）須弥四域経（98）薩婆若陀眷属荘厳経（99）宝頂経（100）浄土経7巻（101）正頂経（102）法華経（103）勝鬘経（104）薬草経（105）太子経（106）伽耶婆経（107）波羅奈経（108）優婁頻経（109）益意経2巻（110）般若得経（111）華厳瓔珞経（112）出乗師子吼経（113）踰陀衛経（114）阿那含経2巻（115）妙音師子吼経（116）優曇経（117）妙荘厳経4巻（118）維摩経（119）序七世経〔（99）〜（119）

の二一経は僧法尼の誦出経〕　(120)梵天神策経　(121)天皇梵摩経　(122)安墓経　(123)安塚経　(124)安宅経　(125)危脆経　(126)安宅神呪経　(127)天公経　(128)安墓神呪経　(129)灌頂度星招魂断絶復連経　(130)度生死海神船経　(131)度法護経　(132)堕落優婆塞経　(133)救蟻沙弥経　(134)仏説呪願経　(135)北方礼仏呪経　(136)敬福経　(137)阿羅訶条国王経　(138)五百梵志経（亦有亦無経）　(139)修行方便経　(140)情離有罪経　(141)偈令経　(142)度世不死経　(143)提謂経2巻　(144)斎法清浄経　(145)妙好宝車経（宝車菩薩経）　(146)無為法道経　(147)仏説正斎経　(148)呪媚経　(149)尸陀林経　(150)招魂経　(151)仏説法社経　(152)太子讃経　(153)比丘法蔵見地獄変経　(154)人民求願経　(155)閻羅王東太山経　(156)七宝経　(157)字論経　(158)救護衆生悪疾経（救病経）　(159)五果譬喩経　(160)国一切度経（薩和薩経、薩和菩薩）　(161)尼吒国王経　(162)銀蹄金角犢子経　(163)孤児孤女経　(164)後母経　(165)灌頂経　(166)度人王幷庶民受五戒正信除邪経　(167)九十五種道経2巻（九十六種道）　(168)華厳経14巻　(169)方等大集経12巻　(170)菩薩地経12巻　(171)菩薩決定経10巻　(172)阿差末経4巻　(173)浄度三昧経　(174)摩訶摩耶経3巻　(175)為法捨身経6巻　(176)胎経3巻　(177)央掘魔羅経2巻　(178)報恩経3巻　(179)法華薬王経2巻　(180)維摩経3巻　(181)菩薩本業願行経　(182)法律三昧経　(183)照相三昧不思議事経　(184)諸仏要集経　(185)大乗方等要慧経　(186)楽瓔珞荘厳方便経　(187)未曾有因縁経　(188)諸法無行経　(189)無為道経　(190)徳光太子経　(191)浄行優婆塞経　(192)法句譬経38巻　(193)頭陀経2巻　(194)義足経2巻　(195)安般守意経　(196)四諦要数経　(197)遺教子住経　(198)分別経　(199)魔化比丘経　(200)貧女為王夫人経　(201)異成実論9巻　(202)異阿毘曇五法経〔(168)〜(202)の三五経は蕭子良の造〕　(203)毘跋律　(204)異比丘尼戒本　(205)異威儀　(206)五明論5巻　(207)五凡夫論　(208)仏説三十七品経（内三十七品）　(209)戒果荘厳経

これら偽経の多くは、経名が知られるのみで、経名からその内容を推測するほかないが、経名から直ちに偽経であることがわかるものもある。またいくつかの偽経には作者が知られており、それがつくられた背景についても或る程度明らかなものもある。僧法尼が神がかりして誦出したという諸経（(99)〜(119)）や蕭子良が経を抄出してつくったとされる諸経（(168)〜(202)）などがその代表的なものであろう。さらに他の文献への引用によって、その偽経の一部が知られる

ものも少なくない。『経律異相』『諸経要集』『法苑珠林』などに引かれるものについては、すでに先学の研究がある。(4)また敦煌本の偽経群は、偽経研究の宝庫であるが、そのうち『首羅比丘経』(『仁寿録』の(74)首羅比丘見月光童子経に相当)をはじめとする『大正蔵経』第八五巻所収の十数経は、『仁寿録』の二〇九部のなかに見いだしうるものである。これら敦煌発見の偽経は、焚除をまぬがれて民間に流布し、ひそかに保存されてきたものであり、貴重な研究資料というべきであろう。(5)

天台大師智顗(五三八—五九七)の著作にも『観世音三昧経』(『仁』の(14))、『最妙勝定経』(『仁』の(39))、『像法決疑経』(『仁』の(4))、『浄度三昧経』(『仁』の(173))、『提謂波利経』(『仁』の(143))、『清浄法行経』(『仁』の(8))などが引用されている。また三階教の信行(五四〇—五九四)も『像法決疑経』『最妙勝定経』『浄度三昧経』などを経証として用いている。さらに浄土教の道綽(五六二—六四五)も『十方随願往生経』(『仁』の(6))、『生阿弥陀仏国為諸大衆説観身正念解脱十往生経』(『仁』になし。『続蔵経』所収の『十往生阿弥陀仏国経』)、『善王皇帝尊経』(『仁』の(5))、『惟務三昧経』(『仁』の(7))、『須弥四域経』(『仁』の(97))などの偽経を引用している。

かれらは吉蔵とほぼ同時代に活躍しており、かれらが多かれ少なかれ偽経をよりどころとせざるを得なかったとすれば、それぞれの宗義のちがいもさることながら、当時の仏教界が直面していた一つの重要な局面が浮かびあがってくるように思われる。

二

目録編纂者が偽経を嫌悪したのは、その任務からみて当然である。大興善寺は都長安に新たに勅命で建立された大寺院であるが、そこで翻訳にたずさわる学僧が協力し、彦琮(五五七—六一〇)が主宰して編纂されたのが『仁寿録』である。彦琮たちが、偽経、すなわち翻訳事情に大なり小なり疑問のある経に対して、一様に困惑し、真偽の弁別に異常とも思えるほど執念ぶかかったのは、当然といえば当然である。こうした偽経排斥の意識は、しかし経録を編纂する人々

だけのものであったとはいえまい。官寺に住み仏教の研究講説に従事していた当時の学僧たちは、多かれ少なかれ、偽経の続出に不快感を抱いていた。仏教界をリードしていた、これらエリートたちにとって、「仏説」の体裁をととのえて偽造された偽経ほど嫌悪すべきものはなかった。「仏説」という錦の御旗(みはた)を掲げ、そのかげで勝手な妄説を述べ立てる偽経の存在は、放置すれば仏教界を破滅に導く危険きわまりないものと映ったのである。こうした偽経観は、官とかかわりの深い教団の支配層の間に顕著に見られたが、その影響は教団の下部にも波及した。しかし経録編者のそれとは径庭があったようであり、偽経を用いても、それだけで犯罪者扱いにされるということはもちろんなかった。

智顗、信行、道綽がそれぞれ偽経を依用したことはすでに述べた。この三人に共通するのは、いずれも新しいタイプの仏教を創唱した功績である。ある意味で、「宗教改革者」としての要件を具えていたといえよう。仏教の単なる解釈に安住するのではなく、この宗教を生きた実践として捉えなおそうという、押えがたい衝動がかれらにあった。それが旧仏教の批判あるいは否定という形であらわれるときには、伝統に反逆する奇矯な行動とも受けとられた。とりわけ信行に始まる三階教徒の普法・普敬という宗教的実践は世間の注目を集めた。同時代に費長房は『歴代三宝紀』(五九七)を著わし、そのなかに「門徒ことごとく方等結浄を行じ、頭陀乞食して日にただ一喰し、道路に在りて行くに男女を問うことなく、おおむね皆礼拝す。法華常不軽の行に似んと欲すればなり」と記している。(6) 費長房の記述は三階教に同情的であり、信行には『対根起行雑録』『三階位別集録』一一部三五巻の著作があることを明言し、「博く群経を綜(す)べ、独見の明を蘊(おさ)む」と高く評価している。費長房も長安仏教界で活躍した学僧のひとりであるが、熱烈な護法意識が『歴代三宝紀』を貫いていた。かれは信行のなかにもみずからと同じ宗教的情熱を見たのであろう。

三階教への対応ということで興味ぶかいのは『法経録』の黙殺である。この経録は開皇一四年(五九四)五月一〇日に着手され、同年七月一四日に完成している。法経をはじめとする二〇人の大徳が協力して編纂にあたり、わずか二ヶ月で仕上げた。この年の正月四日に信行は長安の真寂寺において五五歳で亡くなっている。しかも二〇人の大徳のうちには費長房もふくまれているのである。それにもかかわらず『法経録』には信行への言及は一言半句もなされていない。

『仁寿録』もまた同様である。

ところで嘉祥大師吉蔵が長安に入ったのは開皇一九年（五九九）とされる。[7] これは晋王広の要請に応えたもので、その帝都における講筵は万をもって数えるほどの盛況ぶりであった。吉蔵はかれに寄進された金銭・財物を投じて多くの福田を建立し、さらに残余の資財は一〇の無尽蔵に預け、曇猷に委託して悲田と敬田に施した、という。[8] のち武徳元年（六一八）に唐高祖が曇猷のために長安十字街の東北に慈悲寺という名の寺を建てたが、これは曇猷が隋末の飢饉の際にいつも貧乏人に施しを与えた故事にもとづいて命名されたものといわれる。[9]

三階教と吉蔵の接点を見いだすことは容易ではないが、悲田・敬田に施すという社会的実践面において、何ほどかを信行から学ぶところがあったのかも知れない。ちなみにこの慈悲寺にはのちに三階教の僧神昉が住することになる。

吉蔵は、信行が没して五年後に長安に入ったことになる。当時の長安には三階教徒がその特異な宗教実践をくりひろげていたと思われるが、吉蔵の著作で、これにふれたものは何もない。また三階教の文献のなかに吉蔵やかれの著作が引用されることもなかった。両者はまったく住む世界を異にしていたといえよう。一方は学解の僧、他方は頭陀行にはげむ乞食僧である。吉蔵は『中論』『百論』『十二門論』の三論を重視するが、信行は経に依るのみで論書は捨ててかえりみない。吉蔵は大寺院で講席を張り名声をほしいままにするが、信行は街頭に立ち衆人蔑視のなかで道行く人々を礼拝していたのであろう。両者の宗教実践の形態はまったく対蹠的であった。

吉蔵が偽経についてとりたてて意見を述べたことはないようである。しかし、かれの経典観が明らかになれば、偽経に対する態度もそこから推定できるであろう。経典観についてはすでに平井博士の詳しい研究がある。[10] いまはそれによって論述を進めたい。

かれの経典観をもっともよくあらわす定型句は「諸大乗経顕道無異」であろう。かれの『大乗玄論』や『法華玄論』に表明されているこの考え方の要旨は、道（理）と教とは不二一体であり、すべての大乗経は一道不二の道（理）を顕わす教であるから、教に本質的な相違があるはずがない、というものである。これはさまざまな経が現に存在している

ことに対する一つの決然たる見解の表明にほかならない。仏は衆生の病いを治そうとして種々の病いに適した良薬を与えてくれた。それぞれの病いにもっとも効めのある薬――それが多種多様な経典に述べられた教である。もともと病いがあるから薬（すなわち教）がある。病いが治れば、教の薬もまた必要でなくなる。したがっていずれかの一経をとって、これこそ絶対の真理であり、他はしからずと固執すれば、たちまち良薬は毒薬と化してしまう。いかなる経であれ執着すれば「有所得」の見解におちいるからである。『大乗玄論』第五（大正蔵四五巻・六八頁下）に「邪すでに無量なれば正もまた多途なり。大略して言を為せば二種を出でず、謂わく有得と無得となり。有得は是れ邪にして須らく破すべく、無得は是れ正にして須らく申ぶべし」といわれている。「無得正観」の立場――いかなる執着をも離れた空観の立場から経典を眺めると、「諸大乗経顕道無異」という根本テーゼに導かれるという。こうした吉蔵の経典観は、経典を特定の立場から序列化して価値の優劣をつけようとする見方（教相判釈的な見方）と鋭く対立する。吉蔵に先立つ時代には、南三北七といわれるように種々の教判論が大いに隆盛した。吉蔵の主張はこうした固定的で偏った経典観の超克をめざすものでもあった。

ところで三階教の「普仏」「普法」の主張も、ある意味では、「諸大乗経顕道無異」の立場と共通するものがある。信行によれば、われら生盲の凡夫は仏や経を取捨する能力をもたないから「普仏」「普法」の教えを実践すること（普敬）こそ、末法の仏教にふさわしいとする。価値序列的な見方に反対し、特定の経説を絶対化しないという点で、両者にはなにか似通ったものがある。しかしそれを理由づける根本動機において著しい相違があり、一言でいえば吉蔵は哲学的、信行は宗教的といいうるであろう。

経典であるかぎり、まったく無価値な経典は存在せず、かならず衆生の病いを救う薬の役割を果たしている、というのが経典に対する吉蔵の基本的な考え方である。この考え方をさらに拡大して解釈すれば、かれの偽経観にもなりうるであろう。翻訳か否かを基準にして経の真偽を判定したのは経録編纂者たちであった。しかし吉蔵はかれらのような見方をとらなかった。翻訳経であることに疑問があっても、その所説が道理のあるものであり、自己の主張を根拠づけて

くれるものであれば、それを利用することをためらわなかった。吉蔵がもっともよく引用し経証とした偽経は『像法決疑経』(『仁』の(4))であった。[11] この経は『法経録』にはじめて登場して以来、『歴代三宝紀』が失訳経としたほかは、ことごとく偽経の扱いを受けている。にもかかわらず、智顗、信行、吉蔵などからは歓迎された。吉蔵の『法華玄論』巻一(大正蔵三四巻・三六二頁中)に引かれたものをあげてみよう。

又、像法決疑経に云く、我が滅度の後、諸の悪比丘は、文の如く義を存して決定の執を作し、我が法を破滅す。是の人を名づけて三世の仏の怨と為す、と。

『像法決疑経』の原文を示せば、つぎのようになる。

像法中の諸の悪比丘は、我が意を解せず、己れの所見を執して十二部経を宣説し、文に随って義を取り、決定の説を作す。当に知るべし、此の人は三世諸仏の怨にして、速やかに我が法を滅ぼすことを。(大正蔵八五巻・一三三七頁上、牧田校訂本六一四頁)

これは有所得の説法にはどんな過失が伴うかという問いを設け、それに答えるなかで引かれたものである。原文に忠実な引用ではないが、趣旨は正確に伝えられている。吉蔵はこの部分を『中観論疏』巻六(大正蔵四二巻・一〇一頁下)にも、つぎのような要約で引用している。

像法決疑経に云く、末世の法師は文の如く義を取り、実相に違背す、と。

さらに『二諦義』巻中(大正蔵四五巻・九四頁下)にも短い引用がある。

像法決疑経に云く、是れ十方三世の仏の怨なり、と。

このほかにも吉蔵の『百論疏』巻下(大正蔵四二巻・三〇三頁下)、『十二門論疏』巻上(大正蔵四二巻・一七三頁下)、『法華義疏』巻七(大正蔵三四巻・五五〇頁中)などにも、この経からの引文がある。

智顗や信行は『最妙勝定経』(『仁』の(39))という偽経をよく引用するが、吉蔵の著作には見えない。「禅を修するは最妙最勝なり」と説き、また仏と文殊が二諦の有無をめぐって論争し、その罪でともに地獄に堕ちたという挿話を有す

るこの経は、吉蔵の思想と相容れなかったのであろう。経典を序列的・固定的に見ないという吉蔵の根本的立場と、経を実際に依用する場合に取捨選択がはたらくこととは、相矛盾するものではなかったのである。

なお『観世音三昧経』(12)(『仁』の(14))や『五凡夫論』(13)(『仁』の(207))も引かれているし、『文殊十礼経』『一夜経』『浮荼不多羅経』『閻王懺悔経』など諸経録に記載のない経も引用されている。これらについてはなお研究を要するであろう。

三

吉蔵と偽経について考察する場合、どうしてもとりあげざるをえないのは、『盂蘭盆経疏』の問題であろう。いうまでもなく『盂蘭盆経』は今日の大蔵経では真経扱いにされ竺法護という訳者名まで付されて伝承されているが、その所説から見て中国でつくられた偽経と思われる。ところで吉蔵には五〇種にものぼる著作があったとされる(14)が、そのなかには散逸して現存しないものや、著述がはたしてなされたかどうか真偽の定かでないものも含まれている。そのうち現存するものは二六部あり、それらはすべて『続蔵経』に収録されている(うち二三部は『大正蔵経』にも収録)。現存してはいないが、古来各種の経録には吉蔵の著作として記録されているものが一一種ある。平井博士はこのなかの二書(『三論略章』と『涅槃経疏』)について詳細な研究を試み、後者は明らかに吉蔵の著作であるが、前者については疑問があるという結論を発表された(15)。現存しない前記一一種のなかに、これから問題とする『盂蘭盆経疏』がふくまれていることはいうまでもない。

現存しないものでも他書への引文によってその存在を確認できる場合があるが、『盂蘭盆経疏』については、残念ながらほとんど期待できない。そこで諸目録に伝えられる本書の記載を検討することにしよう。

元興寺の安遠律師が著わした『三論宗章疏』(『安遠録』)には、

盂蘭盆経疏一巻　吉蔵述(16)

という記載がある。また興福寺の永超が著わした『東域伝燈目録』(『永超録』)には、

盂蘭盆経疏一巻三十三紙吉蔵[17]

と記されている。

以上の記載によって、吉蔵撰とされる『盂蘭盆経疏』がいつのころか日本に伝えられ、一一世紀ごろには存在していたことを確認しうる。とくに後者の記載によって紙数を知りえたことは貴重で、それを手がかりにして推定すれば、『大正蔵経』の一一頁分ほどの分量であったと思われる。

さらに注目すべきことは、この『東域伝燈目録』のほぼ同じ箇所に、

同述義一巻智光

という記載が存することである。これは前後の関係から『盂蘭盆経述義』とも『盂蘭盆経疏述義』とも読みうるであろうが、後者とするのが穏当ではあるまいか。元興寺の智光（七〇九―七七〇）といえば南都仏教を代表する三論学の泰斗であり、一四部にものぼる著作を残したことが知られている。近年の智光研究によって、吉蔵の論著に対する注釈の多いことが改めて確認されている。[18]前記の『述義』も『盂蘭盆経』そのものに対する注釈ではなくて、吉蔵の『盂蘭盆経疏』に対する注釈と理解して間違いないであろう。

このように考えると八世紀にはすでに吉蔵の『盂蘭盆経疏』が伝来しており、南都の三論学者の間で読まれていたとしなければならない。

そのことは『日本霊異記』が伝える智光伝によっても確かめうるであろう。

智光は、河内の国の人……（略）……天年聡明にして、智恵第一なり。盂蘭瓫、大般若、心般若等の経の疏を製り、諸の学生の為に、仏教を読み伝ふ。[19]

『日本霊異記』の成立は八二二年（弘仁一三）ごろであるから、智光の没後、半世紀ほどして、右の伝記が書かれたことになる。

目録の記載としては、少し時代が下るが、謙順の『諸宗章疏録』（一七九〇年成立）にも智光に『盂蘭盆経』の註釈が

あったことを伝えている。[20]

ところで『盂蘭盆経』の注釈書として古来もっとも著名なものは宗密（七八〇—八四一）の『盂蘭盆経疏』二巻である。これは現存している（大正蔵三九巻・五〇五頁—五一二頁）。その成立は八二二年（長慶二）から八四一年（会昌元）の間と考えられる。すなわち宗密の中年から晩年にかけての著作と見てよかろう。教禅一致や三教一致を標榜する立場から独自の「孝論」が展開されている。[21]

しかしこの宗密の『疏』よりも古い時代につくられた注釈書が敦煌から発見された。これはペリオ発見の敦煌本（ペリオ二二六九号）で、現在『大正蔵経』八五巻、古逸部・疑似部に収められている。[22]『盂蘭盆経讃述』の名で知られるこの注釈書の撰者は、初唐時代の学僧慧浄（五七八—　）とされる。吉蔵よりほぼ一世代若いが開皇末年に長安に出たとされるから、吉蔵の長安時代と重なっている。しかしこの著作には玄奘の新訳経論への絶大な信頼感がにじみ出ているから、七世紀半ばごろの著作であり、吉蔵の没後二十数年たってからのものと思われる。『盂蘭盆経讃述』は『奈良朝現在一切経目録』等にも言及があるから、[23]奈良時代には日本に伝来していたらしい。

以上、見てきたように宗密の『盂蘭盆経疏』および慧浄の『盂蘭盆経讃述』が現存する二つの古い注釈書である。しかし現存するか否かを問わずかつて撰述されたことの確かな注釈書ということになると、第一に指を屈しなければならないのは吉蔵の『盂蘭盆経疏』である。すでに明らかにしたごとく、この『疏』は三三紙という分量までわかっており、決して幻の書ではなかった。南都を代表する学僧のひとりがこれに注釈書を著わし、講説さえしているのである。撰述の年代はもちろん不明であるが、おそくも六二三年（武徳六）以前に成立しているから、『盂蘭盆経』の最古の注釈書であることにかわりない。吉蔵の名で伝えられる多くの著作のなかには、かれに仮託して後世の人が述作したものも少なくないであろう。また単なる伝承にすぎないものもふくまれていよう。しかし『盂蘭盆経疏』はすでに散逸したとはいえ、かつて吉蔵がこれを著わした事実は否定しようがないのである。

そこでつぎに問題になるのは、吉蔵にその著作があったとして、吉蔵自身にそれをかかせる必然性があったかどうか

ということであろう。よく知られているように、『盂蘭盆経』は目連救母を中心にした七月一五日の盂蘭盆供養の話である。[24] したがって宗密の『疏』をもちだすまでもなく、注釈者は、多かれ少なかれ儒教の孝と仏教の関係をとりあげざるをえないと思われる。吉蔵にそのような問題を解明しようという意欲や関心があったといえるのかどうか、この課題に答えるべき一家言をはたして用意できたのかどうか——これは難問であるが検討に値しよう。

仁・義・礼・智・信という五つの徳目を「五常」としてまとめたのは漢の董仲舒であるといわれている。仁・義・礼・智を「四徳」として説いたのは孟子であるが、漢代に五行説が流行するとこれに「信」を加えて五つの徳目が確立した。仏教の五戒について、これを五常と結びつけてわかりやすく説こうとする偽経『提謂波利経』が北魏の一僧によってつくられた。[25] この経は大いに人気を博したらしく、仏教界の一部に偽経として排斥する動きがあったにもかかわらず、全体としては積極的に活用していこうとする妥協派が勝利を占めた。吉蔵が『仁王般若経疏』のなかで、この経を引用しているのは、[26] 儒教倫理への対応を知る上で注目に値しよう。

仏答。五戒者天地之大数、在レ天即為二五星一、在レ地為二五岳一、在レ人為二五蔵（＝臓）一、在二陰陽一為二五行一、在レ帝為二五帝一、在レ世為二五徳一、在レ色為二五色一、在レ法為二五戒一。
以二不殺生一配二東方一、東方是木、木主二於仁一、仁以レ養レ生為レ義、是故以二不殺生一配二東方一。
北方是水、水主二於智一、智者不盗竊為レ義、故以二不盗一配二北方一。
西方是金、金主二於義一、行義之人豈可二邪婬一耶、故以二不邪婬一配二西方一。
南方是火、火主二於礼一、礼防二於失一、飲酒之人多有二過失一、故以二不飲酒一配二南方一。
中央是土、土主二於信一、妄語之人乖二角両頭一、是真失レ信、故以二不妄語一配二中央一。

五戒をたもつことがそのまま五常を守ることであり、それがまた陰陽五行、天地自然の道理に適う方法でもあると説いているが、一見してきわめて中国的であり、仏教の戒律が儒教倫理の五常という枠組のなかで窒息させられてしまっている。これは偽経としては、それなりの意義を有していたと思われるが、吉蔵のような学僧がそれを無批判に援用す

ることになれば、それによって偽経の所説全体を承認したと受けとられる危険がある。

『提謂波利経』に対する吉蔵の扱い方を見ていると、儒教的倫理観に反発している様子はなく、むしろそれを容認した上で、仏教との接点を摸索しているように思われる。仏教からすれば異端説の一つにすぎないはずの儒教に対して真向うから原理的な批判を向けるよりも、儒教の徳目の積極面に着目し、これと融和をはかりながら、現実的に対応していこうとする態度がうかがわれる。

このように考えてみると、吉蔵に『盂蘭盆経疏』という著作があったとしても決して不都合はない。むしろいまだだれも試みなかった『盂蘭盆経』の注釈に進んでとり組み、得意の博引旁証によって仏教の孝論に新機軸を打ち出そうとしたのではあるまいか。それにしてもこの著作が散逸し、その内容を知りえないのは、まことに残念である。

四

吉蔵伝[27]によれば、かれは武徳六年（六二三）五月に七五歳で亡くなったとされる。その日の朝、沐浴して身をきよめ、あらたな浄衣を身に着け、侍者に焼香して仏の名号を称えさせながら、足を組んで坐し、喜色すら顔に浮かべて息をひきとったという。ひとりの仏者としての静かな、しかし平凡な臨終の光景といえよう。

ところが吉蔵の死に関しては、つぎのような記録も同じ僧伝のなかに伝えられていて注目される。

> 及レ将レ終日、製二死不怖論一、落レ筆而卒。詞云、略挙二十門一以為二自慰一。夫含歯戴髪、無レ不二愛レ生而畏一レ死、不レ体レ之故也。夫死由レ生来、宜レ畏二於生一、吾若不レ生何由有レ死、見二其初生一即知二終死一、宜応レ泣レ生不レ応レ怖レ死。文多不レ載。[28]

吉蔵伝の末尾に付されたこの記述は、亡くなるその日まで著作に専念してやまなかった、学僧吉蔵の姿をよく伝えている。死の直前まで筆を執り、書きおえるやいなや息をひきとったという方が、吉蔵の最後にいかにもふさわしいような気がする。しかもその著作の名が『死不怖論』である。吉蔵は、ほかならぬ自分の死をみずから納得

し受け容れるためにこの書をまとめたに違いない。それは「以て自ら慰めと為す」という文言に明示されている。それにしてもみずからの死を目前にしながら『死不怖論』を書き記した吉蔵の心境をどう理解すべきであろうか。「死は少しも怖いものではない」という境地（悟境）に到達したので、それを表白したというのであろうか。それともみずからの死の恐怖を克服するために「死を恐れてはならない」という理論（理屈）をひねり出したのであろうか。いうまでもなくこの著作についてはこの僧伝に伝える以上のことは何も知りえない。十門に分けて挙げたとされ、また「文多くして載せず」とされるこの著作がはたしていかなる内容のものであったかは、結局この遺文から憶測するほかない。私の憶測によれば、これは吉蔵が自分の死を受容するためにやむをえず書き記した一文ということになる。吉蔵にとって、たとえ七五歳という高齢に達した吉蔵にとっても、みずからの死は到底受け容れがたいものであった。とはいえ、自分の死が間近いことは自分がいちばんよく知っている。そこで、死を怖れるよりは生に泣くべしという独特の死生観をまとめあげた。その要旨を私の訳で示せばつぎのようになろうか。

口に歯を含み頭上に髪を戴いているもの（すなわち人間）は、生きていることに愛著を感じないものとてなく、また死することに怖れおののかないものとてない。しかしそれは生と死についてその本質をよく理解していないことに由来するのである。よく考えてみると、死があるのは生があるからだ。だから怖れなければならないのは（死ではなくて）生のはずである。私がもし生を受けていなかったなら、何にもとづいて死があろうか。初め生を受けたものは、最後はかならず死に至ることを理解すべきである。だから生を受けたことをこそ嘆き悲しむべきであり、死の到来を怖れてはならない。

死より生を怖れよという逆説的な主張は、生より死を怖れる人間がほとんどである現実の世界にあっては、大きな衝撃力を発揮しうる場合があることは確かであろう。既成の観念や常識に反省を迫り、それらを倒錯したものとして否定するからである。それは価値観の大転換を求める。しかしここに説かれている思想は、はたして仏教といえるだろうか。『老子』の「われに大患ある所以の者は、われに身あるがためなり。われ身なきに及ばば、われ何の患いかあらん」（第一

三章）という口吻に近いものを感じる。死の恐怖を超克する方途は示されているが、生と死とを対立させてとらえる二元論は依然として残っており、むしろ二元を前提にしてそれを逆転してみせたところに、この主張のポイントがあるように思われる。生と死の二元対立を超えて不生不滅の縁起の世界を志向する仏教の立場とは、大きなへだたりがあるように思われるが、どうであろうか。

吉蔵は『死不怖論』で「含歯戴髪」という中国古典に由来する用語を使って「人間」を表現している。すなわち『列子』黄帝第二に、

七尺の骸（むくろ）、手足の異（ことなる）ありて、髪を戴き歯を含み、（相）倚り（よ）て趣く（ゆ）ものは、之（これ）を人と謂う。(29)

という用例が見える。『列子』には宿命論から快楽論までさまざまな思想がもりこまれているが、その基調はもちろん道家の思想である。仏教思想の影響をも否定できないとする学説もある。それはともかく、この書では前後一二章にもわたって死の問題がとりあげられ、死の恐怖からいかにして逃避し解脱するかが探究されている。儒家は死の問題に比較的冷淡であるのに対し、道家は生と死について「死生を斉しくす」る立場から積極的に発言した。死は生にとって必然的な現象であるから、死について、あるいは死後の運命についてあれこれ思い悩むのは愚かなことであり、従容（しょうよう）として死を迎えるべきであるという。自然にしたがってゆったりしており思慮を労して人為を施すことをしないのが道家の理想とされた。『荘子』在宥篇にある「従容無為」(30)という語は、そうした道家的死生観を表明したものともいえよう。

吉蔵の『死不怖論』が意図的に道家思想をよりどころにしたとは考えられないが、かれのなかにある中国人としての民族的資質が最晩年のこの著作に知らず知らずに顔をのぞかせたと見ることは可能であろう。吉蔵は仏教で説く輪廻や業報、およびそれからの解脱について何ひとつ語ろうとしなかった。極楽浄土への往生も望まなかったらしい。

ところで『日本大蔵経』三論宗章疏のなかに『死不怖論科釈』一巻(31)がある。著者は南都寂照律寺の学僧であった性空（一一六九七一）である。性空によれば、吉蔵は深く死の本源を知り、生の過患なることを了したがために、末期に臨んでその懐うところを述べた。これが『死不怖論』にほかならないと解する。

日本で、しかも江戸時代になってから、吉蔵の片々たる一文について科釈を著わす者が現われたのは驚きであるが、その解釈が正鵠を得たものとはどうも思えない。むしろ「吉蔵は死ぬのは怖くないと口ではいいながら、実は死を怖れていたのだ[32]」と読む方が真実に近い気がする。

(1) 大正蔵五五巻・一三九頁上。
(2) 大正蔵五五巻・三三三頁下。
(3) 大正蔵五五巻・一七二頁中―一七五頁上。
(4) 常盤大定『後漢より宋斉に至る訳経総録』(昭和一三年)、望月信亨『仏教経典成立史論』(昭和二一年)など。
(5) 牧田諦亮『疑経研究』(昭和五一年)には、近年にいたる研究の総括と今後の展望が示され、有益である。
(6) 大正蔵四九巻・一〇五頁中。なお拙稿「三階教の仏陀観」(『日本仏教学会年報』第五三号、昭和六三年)をも参照されたい。
(7) 平井俊栄『中国般若思想史研究』(昭和五一年)では、開皇一八年(五九八)説をはっきり否定し、この一九年説を採っている(三四九頁)。
(8) 『続高僧伝』(大正蔵五〇巻・五一四頁上)のこの箇所は「乃充レ十無レ尽。蔵委二付曇献一資二於悲敬一」となっており、従来その通りに読んできたが、これは「乃充二十無尽蔵一、委二付曇献一、資二於悲敬一」と読んだ方がよいのではないか。湯用彤『隋唐仏教史稿』(一九八二年、北京)二〇〇頁を参照のこと。
(9) 矢吹慶輝『三階教乃研究』(昭和二年)一二六頁。
(10) 平井、前掲書四八二頁以下。
(11) 平井、前掲書五二四頁。同『法華文句の成立に関する研究』(昭和六〇年)二六三頁。
なお『像法決疑経』は大正蔵八五巻に収められているが、牧田氏の校訂本がよい(『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』、昭和三九年)。この経は、仏滅一千年後の像法時代において仏教が衰微変容する有様を叙述し、布施の実践を勧めている。像法時代には比丘・比丘尼・国王・大臣等が仏教を軽蔑し、善を行なっても名利または他に勝ることだけをめざし、旧寺・塔廟・形像・経典などが破壊されていても修理しようとはせず、新しいものを造るのに躍起になっている。これは作善の真意をとり違えているのである。「仏法僧法の敬田に施さんよりは、貧窮孤老ないし蟻子等の悲田に施すべし」ともいう。また肉食は大悲にもとるから諸の弟子は肉食すべからずと教える。如来の所説は万法を含み、如来の一音説法は一切衆生の機根に随ってさまざまに理解される。ところが像法時代の悪比丘は如来の真意がわからず、おのれの見解に執着して十二部経を宣説し、決定の説

をつくり、我れは法師なり、我れは律師なり、我れは禅師なりと主張して仏教を破滅におとし入れる、と警告する。さらにこのような比丘は仏滅千年に出現し、千一百年になると世界中がかれらで充満してしまう。比丘とは名ばかりで道徳を守らず、財物を求め、みずから商人、絵かき、占い、まじない、針灸などに専念する者ばかり。そこで世間の人々はみな三宝を軽蔑し、寺は建てるが修理せず、三宝物を借り出しては逆に比丘や役人に高利貸をする。さらに仏・菩薩の像をつくって自活する比丘、供養されたものを独占する比丘、僧物を私する比丘などが列挙される。そしてかかる時代であるからこそ「苦厄の衆生を見ば、種々の方便を作して身命を惜まざれ」と教え、布施についても受者・施者・財物の三者ともに空なりと観じて執着を断つべきことを勧めている。

吉蔵の『法華玄論』に引かれる『像法決疑経』を列挙すれば、つぎのごとくなろう。

巻一（大正蔵三四巻・三六二頁中）、巻二（三七五頁中）、巻三（三八四頁中）、巻三（三八六頁上）、巻八（四二四頁下）、巻九（四三六頁下）、巻九（四三七頁中）、巻九（四三七頁下）、巻九（四三八頁下）、巻九（四四二頁中）、巻一〇（四五〇頁上）。

(12) 牧田、前掲書二一四頁。同『六朝古逸観世音応現記の研究』（昭和四五年）一一三頁。
(13) 望月、前掲書三〇六頁。
(14) 金倉円照訳註『三論玄義』（岩波文庫、昭和一六年）「解題」。
(15) 平井、前掲書三八二頁。
(16) 大正蔵五五巻・一一三七頁下。
(17) 大正蔵五五巻・一一五二頁中。
(18) 伊藤隆寿「智光の撰述書について」（『駒沢大学仏教学部論集』第七号、昭和五一年）、末木文美士「元興寺智光の生涯と著述」『仏教学』一四号、昭和五七年）、平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（昭和六二年）七〇頁。
(19) 『日本霊異記』（日本古典文学大系七〇、岩波書店）一八三頁。
(20) 仏全（鈴木）第九五巻（目録部一）、七六頁。
(21) 拙稿「宗密における孝論の展開とその方法」（『印度学仏教学研究』第一五巻第二号、昭和四二年）。
(22) 拙稿「敦煌本『盂蘭盆経讃述』の性格」（『印度学仏教学研究』第一八巻第二号、昭和四五年）。
(23) 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』（昭和五年）「附録」一〇五頁。
(24) 拙稿「盂蘭盆経類の訳経史的考察」（『宗教研究』第三七巻第三号、昭和三九年）、同「『浄土盂蘭盆経』の成立とその背景」

（『鈴木学術財団研究年報』第二号、昭和四一年）。
(25)　塚本善隆「中国の在家仏教特に庶民仏教の一経典——提謂波利経の歴史」（『塚本善隆著作集』第二巻、昭和四九年）、牧田諦亮「提謂経と分別善悪所起経——真経と疑経」（『疑経研究』昭和五一年）。
(26)　大正蔵三三巻・三一九頁上—中。
(27)　大正蔵五〇巻・五一四頁下。
(28)　大正蔵五〇巻・五一五頁上。
(29)　小林勝人訳注『列子』上（岩波文庫、昭和六二年）一一六頁。
(30)　福永光司『荘子』外篇（新訂中国古典選、昭和四一年）九二頁。
(31)　『増補改訂日本大蔵経』（六一巻）三論宗章疏二。
(32)　敦朋『隋唐仏教』（一九八〇年、斉魯書社）二二二頁。

天台五時教判と三論教学

末光　愛正

一　序

天台の五時教判に関しては、関口真大博士により、
五時教判なるものには、がんらい天台大師の独創的価値はすくないのであって、われわれは、「五時八教」のうち化儀の四教と化法の四教とにおいて天台教判の真価を発揮すればよい、とも考えられる。（関口真大編著『天台教学の研究』「一、五時教判論」二六頁、大東出版社）
或いは、
いまは、当面の五時教判のみに限定していえば、天台大師自身が説かれたのは、「五味」であったのであって、けっして「五時」の教判ではないということである。（前同著、三二頁）
等々の内容の御指摘がなされた。これに対して、佐藤哲英博士等から、

天台大師と伝教大師の上に「五時八教」という成語は存在しないが、その思想構成は存在する（前同著「(一)関口博士の五時八教廃棄論への疑義」佐藤哲英、浅田正博、三一四頁）

という反論等がなされた事は、既に承知の内容事項である。

天台大師智顗（五三八―五九七）の著書中に、五時教判が無いとか、或いは成語こそ存在しないが思想構成は存在するとかという論議内容は、天台の著書中においてのみの議論である。ところがこの天台内部の資料の枠をはみ出し、三論の吉蔵（五四九―六二三）の著書との関係から検討すると、吉蔵の教学に関する内容が、天台の五時教判に多大の影響を与えていることが判る。この事は既に「吉蔵の法華玄論と天台の法華玄義・文句――引用に於ける諸問題」(1)と題して論述したが、概略にとどまった。

その後、平井俊榮博士の『法華文句の成立に関する研究』により、吉蔵の『法華玄論』等を天台の『法華玄義』や『法華文句』等が引用している事実を実証された。その「はしがき」には、

『法華文句』は、天台三大部の一つとして宗義建立の根幹をなすものであろう。それが天台智顗の全く預かり知らぬところで、三論の吉蔵の註疏に全面的に依拠して書かれた後代の成立であるとすれば、それは単に文々句々の援用にとどまるものとしてこれを見過すことのできない問題を含んでいるといえよう。それはむしろ、天台教義の成立そのものに対しても新たな問題を提起することになるからである。つまり、『法華文句』をはじめとする天台の数多くの経典註疏が、後代の天台学徒の手によって智顗に仮託して作られたということは、類まれな革命的な実践家であった智顗その人に、さらに伝統的な経典註釈家としての地位を付与することであった。そうすることによって一宗の成立が企図されたのであり、その一連の過程において後世に冠たる天台教義の成立もまた果たされていったと考えられるからである。（『法華文句の成立に関する研究』「はしがき」ii頁、春秋社）

と述べられている。平井博士はあまたの確証により、天台が三論を援用したのは文々句々のみならず、天台教義の成立にも、三論の教義が援用されている事であろうとの問題を、提起されたのである。この提起により、天台教義の中で最

も重要な一つとされる「五時」説に関して、吉蔵の教義を援用して成立している事を、以下論証してみたい。

二　玄義と玄論の引用経論の類似について

天台の五時教判を論ずる箇所は、『法華玄義』巻第一〇上・下に代表される。この箇所を読んでいて気付く事の一つが、吉蔵の『法華玄論』の引用経典との一致が目立つことである。しかも『法華玄論』中の教相を論ずる巻第三の引用経論の一致が多い。まず簡単な例として、『法華玄義』中の「三明レ難者、先難二南地五時其義不レ成」の「一難三十二年後名二無相教一」中の場合を示す。その第一の例が、

若爾者、**涅槃第八**何意云乙如下我先於二摩訶般若中一説上我与二無我一其性不二、不二之性即是実性、実性之性即是仏性甲。如レ此遙指明文灼然、何意言レ非。（『法華玄義』巻第一〇上、大正蔵三三巻・八〇二頁上）

である。『法華玄義』中では、般若経も仏性を説き、南地の五時の般若無相教という事を難ずる経証として、この『涅槃経』の文を引用する。

これに対し、この『涅槃経』の文を引用する『法華玄論』巻第三の場合は、

問、若無二五時一者、寧有二五味相生譬一耶。答、五味与二五時一義不二相応一。乃欲二証成一、反為二自害一。五時中以二波若一為二第二時一。五味中波若為二第四一。雖レ欲三曲会云二波若即是法華平等大恵一、此乃廻レ文就レ義非二所以一也。**大経云**、如下我前於二摩訶波若中一説中我無我無上レ有二二相一。可二是平等大恵一。引二法華一耶。此出二人情一深非二文義一也。（大正蔵三四巻・三八四頁上）

と、宋の道場寺の恵観（宋の元嘉中〈四二四―四五三〉示寂、生卒年不詳）の説く五時と、『涅槃経』の五味とは相応しない証明に使用する。五時の場合からいえば、波若は第二時である。『涅槃経』「聖行品」の五味相生譬中の「従二方等経一出二般若波羅蜜一、従二般若波羅蜜一出二大涅槃一」の般若は、第四時である。五味と五時では般若時が相応しないし、また五味の「般若波羅蜜」を法華にこじつけるのは、道理に合わないと否定する。[2] この五味五時不相応の主張の為に、

如下我先於二摩訶般若波羅蜜経中一、説中我無我無上有二二相一。（南本『涅槃経』巻第八、大正蔵一二巻・六五一頁下、「如来性品第一二）」

と、『涅槃経』の文を引用する。

第二に『法華玄論』巻第三と、『法華玄義』の引用経証の一致例は、

若言三般若無二弾訶一者、大品云、二乗智慧猶如二蛍火一、菩薩一日学二智慧一、如三日照二四天下一。**又十三巻云**、譬如乙狗不下従二大家一求上食、反従二作務者一索甲。当来世善男女人棄二深般若一、而攀二枝葉一、取二声聞辟支仏所応行経一。**又云**、見レ像観レ跡、皆名二不黠一。豈有三弾訶更劇二於此一。謂レ無二褒貶一耶。（『法華玄義』巻第一〇上、大正蔵三三巻・八〇二頁中）

である。『法華玄義』の内容は、第三時の『維摩経』等のみが褒貶教ではなく、『般若経』にも弾訶の内容があるという意味である。第一文は除外して、第二と第三の文は、

譬如乙狗不下従二大家一求上食、反従二作務者一索甲。如レ是須菩提、当来世有二善男子善女人一、棄二深般若波羅蜜一、而攀二枝葉一、取二声聞辟支仏所応行経一。当レ知是為二菩薩摩事一。須菩提、譬如下有レ人欲レ得レ見レ象、見已反観中其跡上。須菩提、於二汝意一云何、是人為レ黠不。須菩提言、為二不黠一。（『大品般若』巻第一三、大正蔵八巻・三一九頁上―中、「魔事品」第四六）

と、大品「魔事品」の続いている箇所の文の引用である。

『法華玄論』巻第三の場合は、

次言、浄名是抑揚法輪、嘆二凡夫有一反覆、毀二声聞一為二敗根一。評曰、是亦不レ然。**論主釈二波若魔事品一云**、譬如乙癡犬不下従二大家一求上食、従二作務者一索甲。犬者声聞人也。大家者云二大乗教一也。作務者小乗経也。浄名雖二挫レ之以敗根一、未レ及二波若抑レ之以癡犬一。抑揚之言亦為二謬説一也。又法華云、而昔於二菩薩前一毀下訾声聞楽二小法一者上、然仏実以二大乗一教化。此即指二波若一為二抑揚一、非下以二浄名一為中褒貶上也。又浄名具呵二大小一。何故言二抑レ小揚レ大。（大正蔵三四巻・三八三頁下）

と、『浄名経』のみが抑揚法輪でないという主張で、『法華玄義』と内容を一にするものである。『大智度論』の「魔事品」の文は、

譬如下狗為二主守備一、応当レ従レ主索上レ食、而反於二奴客一求上。菩薩如レ是。狗喩二行者一、般若波羅蜜喩二主人一。(巻第六八、大正蔵二五巻・五三六頁中)

である。原文の『大智度論』では、狗を行者に喩えているの対し、これを変化させ、吉蔵は癡犬を声聞人にと改めている。この事を以て吉蔵は、「浄名に之を挫いて以て敗根とすと雖も、未だ波若に之を抑えて癡犬とするに及ばず。抑揚の言も亦た謬説と為すなり。」と主張するのである。以上の様に吉蔵も『法華玄義』も、共に「魔事品」の内容を以て、般若教にも抑揚の内容がある事を指摘し、南地の五時説等を論破する。

第三の両者共通の文は次の場合である。『法華玄義』では、般若無相教を第二時とする説を次の経証を以て否定する。

法華亦云、昔於二波羅柰一、転二四諦法輪一、今復更転二最上之法輪一。**涅槃又云**、昔於二波羅柰一、初転二法輪一、八万天人得二須陀洹果一。今於二此間拘尸那城一、転二法輪一時、八十万億人得二不退転一。経経皆有二此旨一、亦応二併是第二一。何独般若耶。(巻第一〇上、大正蔵三三巻・八〇二頁中)

即ち『法華経』と『涅槃経』の二つの文を経証とする。

ところが吉蔵の場合にも、『法華玄論』巻第三中で、この二つの文を引用する。

又云、諸大衆凡有二二種一。一求二小乗一、二求二大乗一。昔於二波羅㮈一、為二声聞一転二小法輪一、今始於二此拘尸那城一、為二諸菩薩一転二大法輪一。**又法華云**、昔於二波羅捺一、転二生滅小輪一、今至二鷲山一、転二無生滅大輪一。(大正蔵三四巻・三八二頁下)

この吉蔵の引用は、

又以レ理推レ之、衆生根有二二種一。一堪レ受二仏道一、二不レ堪レ受二大道一。堪レ受二大道一為説二仏乗一。名為二大乗一。不レ堪レ受者為説二小乗一。故知但応レ有レ二、不レ応レ立レ三也。又三教之言、無二的明拠一。不レ可レ用也。(前同頁)

と、吉蔵が大乗と小乗の二蔵を主張し、恵観等の頓・漸・無方の三教を否定する為に引用するのであり、『法華玄義』

の場合と異なる。

異なるという点では、『涅槃経』の引用文は少々異なる。吉蔵の引用箇所の文は、

是諸大衆復有二種。一者求小乗、二者求大乗。我於昔日波羅棕城、為諸声聞転于法輪。今始於此拘尸那城、為諸菩薩転大法輪。（巻第一三、大正蔵一二巻・六八九頁下、「聖行品之下」）

であり、『法華玄義』の引用箇所の文は、

我昔於彼波羅棕城、初転法輪、八万天人得須陀洹果。今於此間拘尸那城、八十万億人不退転於阿耨多羅三藐三菩提。（前同頁）

であり、同じ『涅槃経』中の「聖行品」のすぐ隣り合った同頁同段の文である。また『法華経』の引用文は、『法華玄義』の場合には、

昔於波羅棕、転四諦法輪、分別説諸法五衆之生滅、今復転最妙無上大法輪。（巻第二、大正蔵九巻・一二頁上、「譬喩品」第三）

である。これに対し吉蔵の場合は、右の「譬喩品」の文や、

即趣波羅奈。諸法寂滅相、不可以言宣。以方便力故。為五比丘説。是名転法輪。（巻第一、大正蔵九巻・一〇頁上、「方便品」第二）

の「方便品」の趣意と、更に、

倶出霊鷲山。我時語衆生、常在此不滅、以方便力故、現有滅不滅。（巻第五、大正蔵九巻・四三頁中、「如来寿量品」第一六）

の「寿量品」の趣意内容が引用される。

以上『法華玄義』中の南地の五時説を否定する中の般若無相教説の例を示した。吉蔵の『法華玄論』巻第三は、吉蔵の教典観を論ずる所である。即ち旧来の恵観等の頓・漸・無方の三教や五時説を否定する所であり、『法華玄義』が南

地の五時説を否定する場合、格好の指南資料となりうる要素を持つ。此の為、『大智度論』の「魔事品」の引用を、『大品般若』の「魔事品」に改めたり、或いは『涅槃経』の「聖行品」のすぐ隣り合った同様の引用文に摩り替えたという観は拭えない。ここの例を以てしても、『法華玄義』の引用文は、特に吉蔵の『法華玄論』巻第三の引用文と、類似点があることが、判明する。

三　「約通別」の法華玄論の引用に関して

それでは更に、『法華玄義』が『法華玄論』巻第三を、引用している例を示す。吉蔵が『法華玄論』巻第三中で主張する事の一つは、

豈可㆘局在㆓五時㆒、限以㆗三教㆖。但知如来随㆑縁説法、教無㆑定也。（大正蔵三四巻・三八四頁中）

と、五時や三教に限定する事を否定することにある。三種法輪説を説くごとく、吉蔵にも方便として、経典の次第順序を認める点はあるが、これを固定化し、絶対化はしない。この考えに立ち、一律に五時に限定する事を否定するのが、『法華玄論』巻第三の内容の一つである。

この吉蔵の考えと同じ内容が、『法華玄義』中の「五料簡」中の「一約㆓通別㆒」である。即ち、

通別とは、夫れ五味半満は別を論ずれば、別して斉限あり、通を論ずれば初後に通ず。（巻第一〇下、大正蔵三三巻・八〇九頁下）

と、「別」の面から見れば五味半満にかぎったり、きめたりすることが出来る。しかし「通」の面から見れば、五味半満の説は、前にあてはまったり、後にあてはまったりし、五味半満に限定することが出来ないという意味である。「斉限」[3]とは、「かぎり」「きまり」「ほどあい」という意味である。また『法華玄義』の原文では「通」と「別」の言葉だけであるのにもかかわらず、それがどう理解されてか、「通の五時」とか「別の五時」という内容になってしまう様である。

この『法華玄義』の「約通別」の内容もさることながら、引用経論においても、吉蔵の『法華玄論』巻第三のごく限られた範囲の引用経論と、極めて一致する例が見られる。以下両者の文を示す。最初に『法華玄義』の「約通別」の文は、

通別者、夫五味半満論レ別、別有二斉限一、論レ通通二於初後一。

(一)若華厳頓乳、別但在レ初、通則至レ後。故(イ)**無量義云**、次説二般若歴劫修行華厳海空一。法華会二入仏慧一。即是通至二一経一。(ロ)**又像法決疑経云**、今日坐中無央数衆、各見不レ同。或見三如来入二涅槃一、或見二如来住一レ世一劫、若減一劫、若無量劫。或見二如来丈六之身一、或見二小身一、或見二大身一。或見下報身蓮華蔵世界海為二千百億釈迦牟尼仏一心地法門上。或見下法身同二於虚空一無レ有二分別一無相無礙遍中同法界上。或見二此処山林地土沙一、或見二七宝一、或見二此処乃是三世諸仏所行之処一、或見二此処即是不可思議諸仏境界真実之法一。夫日初出先照二高山一。日若垂レ没、亦応レ余二輝峻嶺一。故蓮華蔵海通至二涅槃之後一。況前教耶。

(二)若修多羅半酪之教、別論在二第二時一、通論亦至二於後一。何者、迦留陀夷於二法華中一、面得二授記一、後入二聚落一被レ害作二結戒縁起一。又如二身子一法華請主、後入滅。均提持二三衣一至、仏問云云。豈非二三蔵至一レ後耶。(ハ)**釈論云**、従二初鹿苑一至二涅槃夜一所レ説戒定慧、結為二修妬路等蔵一。当レ知、三蔵通至二於後一。

(三)若方等教半満相対、是生蘇教。別論是第三時、通論亦至二於後一。何者、陀羅尼云、先於二王舎城一授二諸声聞記一、今復於二舎衛国祇陀林中一復授二声聞記一。昔於二波羅㮈一授二声聞記一。身子云、世尊不レ虚、所レ言真実。故能第二第三授二我等記一。故知方等至二法華後一。

(四)般若帯レ半論レ満、是熟蘇教。別論在二第四時一、通論亦至二初後一。何者、従二得道夜一至二泥洹夜一、常説二般若一。(ニ)**又釈論云**、須菩提問二畢定不畢定一。当レ知、般若亦至レ後。

(五)若涅槃醍醐満教、別論在二第五時一、通論亦至二於初一。何者、釈論云、従二初発心一常観二涅槃一行レ道。前来諸教、豈無三発心菩薩観二涅槃一耶。(ホ)**大経云**、我坐二道場菩提樹下一、初成二正覚一。爾時無量阿僧祇恒沙世界諸菩薩、亦曾問二我是甚

深義一。然其所レ問句義功徳、亦皆如レ是等無レ有レ異。如レ是問者、則能利二益無量衆生一。此則通至二於前一。若法華顕露辺論、不レ見レ在レ前。秘密辺論、理無二障礙一。故身子云、我昔従レ仏聞二如レ是法一、見二諸菩薩受記作仏一。豈非下証二昔通記一之文上。（巻第一〇下、大正蔵三三巻・八〇九頁下―八一〇頁上）

である。

次に『法華玄論』巻第三の文は、

第四法華為二一乗教一、乃応レ無レ疑。而義亦未レ善。**論解二波若畢定品一**(ニ)、須菩提聞三法華経明二一切作仏一、又聞二波若有レ退。是故今問、為二畢定一為二不畢定一。若爾不レ応下法華偏明二一乗一、波若都無中此説上。（中略）

又無量義経(イ)且明二三時一。初為二声聞一説二四諦一、而八億諸天来下聴レ法発二菩提心一。次説二甚深十二因縁一為下求二辟支仏一人上。無量衆生発二菩提心一、住二声聞地一。次説二方等十二部摩訶波若華厳海空一、宣二説菩薩歴劫修行一。依レ此則有二三時一。今復説二無量義一、亦是四時。復説二法華一則為二五時一。涅槃為二六時一。初説二人天乗一、応レ為二七時一。何不レ立二七時一。不レ応下偏立二四宗一定執中五教上也。

又釈論云、仏於二鹿園一説法、無量菩薩得二無生法忍一、無量菩薩得二一生補処一、現身作仏。豈可レ言二鹿園但小乗一耶。

又大経云(ホ)、我初成道亦有二菩薩一、已曾問二我是甚深義一。即初後皆説二涅槃一。不レ応レ言二涅槃是漸而華厳是頓一。

又像法決疑経云(ロ)、或有レ見三我入二於涅槃一。或有下我是報仏為二百千釈迦一之所中囲繞上。若爾不レ応レ言下華厳是初成道時頓説、至二涅槃時一不上レ説。是故漸頓不レ成也。

（中略）

又以二四句一総貫二衆経一、一始説レ小終レ大。如下鹿園先説レ小後明中大乗上。二初大後小。初成道説二華厳教一、鹿園已去説二小教一。三始終倶大。如三初後皆説二涅槃一。四始終倶小。如下**釈論云**(ハ)中従二初転法輪一至二大涅槃一集中作阿含上。以二顕密二教四句不同一、**豈可下局在二五時一、限以中三教上。但知如来随レ縁説法、教無レ定也。**（大正蔵三四巻・三八四頁上―中）

である。明確になる様に、それぞれ段落に区切り、またゴシックで示した。『法華玄義』の場合には、『法華玄義』の五時説に合わせて、一から五の数字を頭につけた。またそれぞれの文中、引用経論が一致する場合には、イ・ロ・ハ・ニ・ホで示し、対応を明確にした。

ここに引用した『法華玄義』並びに『法華玄論』の文は、『大正大蔵経』の頁にして、共に一頁にも満たない二段内の内容である。その狭い範囲中に、イからホの五箇所の共通の引用文があるという事は、極めて異常の事であり、『法華玄義』が吉蔵の『法華玄論』を引用したというしかない。内容の事はともかく、まず引用文の原文を示す。

まず第一に、（イ）の『無量義経』の原文は、

初説二四諦一。為下求二声聞一人上。而八億諸天来下聴レ法、発二菩提心一。中於二処処一演二説甚深十二因縁一。為下求二辟支仏一人上。而無量衆生発二菩提心一、或住二声聞一。次説二方等十二部経摩訶般若華厳海雲一。演二説菩薩歴劫修行一。（大正蔵九巻・三八六頁中、「説法品」第二）

である。第二に（ロ）の『像法決疑経』の原文は、

今日座中無央数衆各見不レ同。或見二如来入二般涅槃一。或見二如来住レ世一劫一。或見二如来住無量劫一。或見二如来丈六之身一。或見二小身一。或見二大身一。或報身坐二蓮華蔵世界海一為二千百億釈迦牟尼仏一説二心地法門一。或見下法身同二於虚空一無レ有二分別一無相無礙遍中周法界上。或見二此処沙羅林地悉是土沙草木石壁一。或見二此処金銀七宝清浄荘厳一。或見二此処乃是三世諸仏所行之処一。或見二此処即是不可思議諸仏境界真実法体一。（大正蔵八五巻・一三三七頁上）

である。第三の（ハ）の『大智度論』の原文は、

大迦葉語二阿難一。従二転法輪経一至二大般涅槃一、集作二四阿含一。増一阿含中阿含長阿含相応阿含、是名二修妬路法蔵一。（巻第二、大正蔵二五巻・六九頁下、「初品総説如是我聞」）

である。第四の（ニ）の『大智度論』の原文は、

復次須菩提、聞下法華経中説中於二仏所レ作少功徳一、乃至戯笑、一称二南無仏一、漸漸必当中作仏上。又聞下阿鞞跋致品中、

有㆘退不退㆖。又復聞㆔声聞人皆当㆓作仏㆒。若爾者不ㇾ応ㇾ有ㇾ退。如㆔法華経中説㆓畢定㆒、余経説ㇾ有ㇾ退有㆓不退㆒。是故今問為㆓畢定㆒為㆓不畢定㆒。如ㇾ是等種種因縁故問㆓定不定㆒。仏答、菩薩是畢定。（巻第九三、大正蔵二五巻・七一三頁中―下、「畢定品」第八三）

である。第五の（ホ）の『涅槃経』の原文は、

我坐㆓道場菩提樹下㆒、初成㆓正覚㆒。爾時無量阿僧祇恒河沙等諸仏世界有㆓諸菩薩㆒、亦曾問㆓我是甚深義㆒。然其所ㇾ問句義功徳、亦皆如ㇾ是等無ㇾ有ㇾ異。如ㇾ是問者、則能利㆓益無量衆生㆒。（巻第三、大正蔵一二巻・六二〇頁上、「長寿品第四」）

然である。

以上の原文の明示により、『法華玄義』の引用文と、吉蔵の『法華玄論』巻第三の引用文が、極めて両者狭い範囲中において、五箇所もの一致が見られる事が了解出来る。これまでになると、偶然の一致では済まされず、どちらかがどちらかを引用した事になる。これは、平井俊榮博士の『法華文句の成立に関する研究』により、天台の著とされるものが、吉蔵の著書を引用しているという多くの事実の結果、この「約通別」も吉蔵の『法華玄論』を引用した事になる。次に「約通別」の内容についてであるが、これを「通の五時」「別の五時」と解釈するのは、ずっと後の事であって、この文をその様に読むのは無理と思われる。むしろ吉蔵と同じ様に、五時に限定する事を否定する内容である。現在、通・別の五時に関して、

この五時判に釈尊の化導を縦的に区分し、その前後を段階づけたのである。もとより釈尊は対機説法をされたのであるから、相手の能力・性質・要求に応じて自由自在に適切な説法をされたから、横から見れば、五時の一一に五時説法の全体が備わっているともいうことができる。だから五時判には縦の五時と横の五時がある。前者を別の五時、後者を通の五時という。釈尊が別の五時に従って説法されるのは、鈍根の衆生を次第に調熟して徐に入実せしめんがためであり、通の五時は釈尊の説法が自在無礙なるがためである。（安藤俊雄著『天台学――根本思想とその展開』「第四章、天台の教判」六二頁、平楽寺書店）

と説かれる。即ち通の五時とは「五時の一一に五時説法の全体が備わっている」という事である。安藤博士は、この通・別の五時の主張根拠を、「約通別」に見出されている様である（『天台学』六五―六六頁）。また『望月仏教大辞典』にも、

通の五時とは、前の華厳等の五時が亦皆初後に通じ、必ずしも三七日等に限らざるを云う。法華玄義第十下に依るに、夫れ五味半満は別を論ずれば別に斉限あり、通を論ずれば初後に通ず。（略）（第二巻、五時八教、一一九九頁下）

と、通・別の五時の根拠を、この「約通別」に求めている。しかし望月博士は、「必ずしも三五日等に限らざるを云う」と述べるごとく、五時の次第順序に限定することを否定する意味に解釈している様である。即ち、安藤博士のいわれる「横から見れば、五時の一一に五時説法の全体が備わっている」という意味ではない様である。

そもそも、この「約通別」の註釈に、「通五時」「別五時」という成語が出て来るのは、

『通別者』、別五時拠下総調二熟利鈍根性一化意上。通五時拠下別逗二一類機宜一化用上。（『註解合編天台大師全集』『法華玄義』五、五八三頁）

と、慧澄癡空（一七八〇―一八六二）の『法華玄義釈籤講義』ではないかと思う。

後代の解釈はさて置き、本来の『法華玄義』の「約通別」は、

通別とは、夫れ五味半満は別を論ずれば、別して斉限あり、通を論ずれば初後に通ず。若し華厳頓乳は、別しては但だ初に在れども、通じては則ち後に至る。（大正蔵三三巻・八〇九頁下）

或いは般若教の場合は、

般若は半を帯して満を論ず、是れ熟蘇の教なり。別して論ずれば第四時に在れども、通じて論ずれば亦た初後に至る。（前同）

であり、他の五時の場合も同じ論理である。般若を例にすれば、第四時に限定して考えるのが、別の考えである。しかし通の立場から考えるならば、『大智度論』等の経論の内容のごとく、般若は第四時のみに限定出来ず、前後にも説かれていると考えられる。即ち「別有二斉限一論レ通通二於初後一」という事である。

吉蔵の『法華玄論』巻第三のこの部分も同じ内容である。例えば、先に示した『法華玄論』の（ホ）は、

又大経云、我初成道亦有二菩薩一、已曾問二我是甚深義一。即初後皆説二涅槃一。不レ応レ言二涅槃是漸而華厳是頓一。

と、「即ち初後に皆な涅槃を説けり」とあり、『法華玄義』の「論レ通、通二於初後一」「通則至レ後」「通論亦至二初後一」と同じ主張内容のものである。しかも吉蔵が、ここでこれらの経論を引用して主張したかった内容は、「豈に局るに五時在り、限るに三教を以てすべけんや。但だ知んぬ、如来は縁に随って説法す、教に定まること無きなり」と、五時説に限定することを否定することである。この吉蔵の主張内容は、『法華玄義』の「約通別」中で、「別」の場合は斉限を肯定し、「通」の場合では斉限を否定する内容と同じである。

この為に、若しも『法華玄義』中には、「通の五時」という成語は存在しないが、その思想構成は存在する、という主張が認められるならば、吉蔵にも成語はないが、「通の五時」という内容があることになる。まして『法華玄義』の「約通別」の内容のみならず引用経論まで一致するとなると、これを以て、天台大師にその思想構成は存在するなどという論議が、はたして成立するであろうか。

また門外漢なるが故に、よく判らないが、通の五時という成語は、『法華玄義』中に存在するのであろうか。「序」で引用したごとく、「天台大師と伝教大師の上に『五時八教』という成語は存在しない」と述べられると同じ様に、通の五時・別の五時の成語も存在しないのであろうか。「約通別」について『天台大師全集』を参照するかぎり、『法華玄義』は勿論、湛然（七一一—七八二）の『法華玄義釈籤』にも、また宝地房証真（—一一八九—一二〇四—）の『法華玄義私記』にもこの成語は存在しない。この語が出て来るのは、先に示したごとく慧澄（一七八〇—一八六二）の『法華玄義釈籤講義』の「別五時拠下総調二熟利鈍根性一化意上。通五時拠下別逗二一類機宜一化用上。」等である。この通・別の五時という語が、慧澄よりたとえどれだけ遡れたとしても、『法華玄義』中になければ、後代の天台学徒の付加された説としてしか、了解出来ない。まして伝教大師最澄（七六六—八二二、または七六七—八二二）にもないとしたら、後代の日本天台宗の付加説という事になる。本来の通と別は、斉限の面と非斉限の意味であったのに、それを通の五時とか別の五時という成語

にしたが故に、「五時の一一に五時説法の全体が備わっている」という拡大解釈になるのである。しかしこれはあくまでも後代の天台宗の教義の成果にすぎない。それをあたかも『法華玄義』中にもあり、或いは智顗が主張したかと思われる様に説くところが、問題なのである。況や三論教義の援用となれば、尚更の事となる。

四　天台の涅槃追泯説の三論教義の引用に関して

以上は、吉蔵の『法華玄論』巻第三の引用経論並びに教義内容を、『法華玄義』が引用し、天台の教義成立に関与している事を論述した。しかし『法華玄論』巻第三のみならず、その事が『法華玄論』全体に及んでいることは、論を待たない。しかもその例は、天台の五時説の最大の特徴の一つとされる『涅槃経』の「追泯」説が、『法華玄論』の教義内容の引用により、成立しているという事である。

ところで安藤俊雄博士によれば、次の様に天台が、『涅槃経』を位置づけたと述べられている。

追泯とは法華経と同じく方便教を開会して入実せしめることである。だから涅槃経は法華経の如く声聞二乗の正規の調熟段階として、必ずしも不可欠なものではない。(『天台学』第四章、天台の教判、七九頁)

或いは、

及び涅槃経を最後の説法とするが、五時説法の正規の段階が実質的には第五時の前番たる法華時までとするという見解は智顗の独創的な学説である。(中略)五時判は声聞二乗の精神が次第に調熟され、ついに一仏乗に帰入するまでの人類の精神過程を有機的に段階づけたものと解釈できるのであって、智顗が五時判を組織した原意も実はそこにあったと見るべきであろう。(前同、八一頁)

と、①五時判が、二乗を一仏乗に帰入する為の教導過程であって、②実質的には、『法華経』までで充分に二乗を一仏乗に帰入でき、③『涅槃経』は必ずしも、二乗の教化には絶対不可欠なものではなく、④この様な見解は、智顗の独創的学説である、という点になると思われる。

まず④の涅槃追泯説、延いては五時説が、天台智顗の独創的学説であるという説は、誤りである。その理由は、今まで論述して来たごとく「約通別」等が、吉蔵の教義の引用により成立している。智顗が吉蔵の文を時間的に見て参照することは無理であろうから、「約通別」等の引用は、智顗の弟子等が引用したと考えるのが妥当であろう。天台五時説の一部であるこの「約通別」の一例をとってしても、天台の五時説が、智顗の独創的学説という事は、誤りである。況や『法華玄義』の独創的学説でもありえない。更に「約通別」のみならず、以後論証する涅槃追泯説が、吉蔵の『法華玄論』の教義内容の引用であるとなると、天台宗の五時説の独創性などは唱えられない。

次の①と②も『法華玄義』が初めて主張したのではなく、吉蔵の重要な教義の一つであり、吉蔵の教義に示唆を受けたのであろう。即ち、『法華経』まで二乗を一仏乗に帰入出来る事を、吉蔵が標榜したのが、かの三種法輪説等である。

復次欲レ説二根本法輪一故、説二是経一。根本法輪者、謂三世諸仏出世為二一大事因縁一、即説二一乗之道一。但根縁未レ堪故、於レ一説レ三。即以二一乗一為レ本、三乗教為レ末。但大縁既熟堪レ受二一乗一。今欲三還説二根本法輪一故、説二此経一也。

（『法華玄論』巻第一、大正蔵三四巻・三六六頁上）

この『法華玄論』の文は、吉蔵初期の疏の為、根本法輪の語しか見られないが、内容は三種法輪説である。「一乗之道」というのが、華厳の未分の一乗で、根本法輪である。次に「根縁未レ堪故、於レ一説レ三」というのが、三蔵経以後、般若・維摩等の法華の前の教えであり、枝末法輪の事である。最後の「今欲三還説二根本法輪一故、説二此経一也」というのが、会三帰一のこの『法華経』の事である。これを摂末帰本法輪というが、『法華玄論』中ではまだ、華厳と同じ「一乗之道」に帰入するという意味で、根本法輪の語を用いている。この吉蔵の三種法輪説は、二乗を一仏乗に帰入する為の教導過程であって、安藤博士のいわれる五時判の①と同じ役目である。また「根縁未レ堪故、於レ一説レ三」といわれた二乗も、「大縁既熟堪レ受二一乗一」と、大乗の縁が熟し一仏乗に帰入出来るから、この『法華経』を説くのである。即ちこの三種法輪説は、実質的に『法華経』まで充分に二乗を一仏乗に帰入出来る事を、標榜した内容なのである。こ

の為『涅槃経』は、

法華の前には本末の二輪あり、法華の以去乃至涅槃までは、皆収末帰本の一乗の法輪なり。（『法華義疏』巻第二、大正蔵三四巻・四七三頁中）

或いは、

法華より以去涅槃に竟るまでは、皆是れ摂末帰本にして、（前同、四七六頁中）

と、法華と同じ摂（収）末帰本法輪に属する。即ち、『涅槃経』は『法華経』と同じ様な役目であり、安藤博士のいわれる②の条件を満たす。つまり法華までで実質的には、充分二乗を一仏乗に帰入出来るという内容が、この三種法輪説である。おそらくこの三種法輪説等の教義内容に、示唆を受けたのが、天台宗の五時判であり、『法華玄義』の独創性は、まず主張出来来ない。

この様な事をいうのは、三種法輪説が、天台宗のこの条件を満たすのみならず、③の『涅槃経』が必ずしも不可欠でないことをいう為にも、これが前提条件となるからである。更に以下論述するごとく、『法華玄義』が『法華玄論』のこの思想を引用した決定的証拠があるからである。

ところで③の『涅槃経』が、必ずしも不可欠なものでない事を、吉蔵が主張する為には、『涅槃経』同様『法華経』にも、仏性を説く事を実証する必要があった。即ち、

復次欲ㇾ明三一切衆生皆有二仏性一故説二是経一。問、以二何義一故今説二一乗一、乃言ㇾ明二仏性一耶。答、乗若有ㇾ三、可ㇾ有二三性一。既唯有二一乗一、則唯有二一性一。如二毘婆娑云一、一切衆生有二三乗性一。随成二一乗一、則余二非二数縁一滅。法華明二一乗義一、則不ㇾ然。故唯有二一乗一唯有二一性一。（『法華玄論』巻第一、大正蔵三四巻・三六七頁上）

と、「一切衆生皆有仏性」を明らかにする為に、是の『法華経』が説かれると主張する。吉蔵の論理は、一乗を説くという事が、仏性を説くという事と同じであると考える。その理由は、もし三乗があるというならば、三性があることになる。しかし、『法華経』にて「唯有一乗」と説かれるのだから、「唯有一性」という一仏性のみしかない事になる。こ

れが吉蔵のいう、一乗が仏性と同じであるという論法である。以下経証を示した後、

問、若此経已明㆓仏性㆒涅槃何須㆓復説㆒。答若、已了悟者、不㆑須㆓涅槃㆒也。（前同、大正蔵三四巻・三六七頁上—中）

と、この『法華経』も仏性を説くと主張するならば、『涅槃経』をどうして更に説く必要があるかという問いである。この問いに対する吉蔵の答えは、若し『法華経』で了悟するならば、『涅槃経』を必ずしも説く必要がないと論ずる。この吉蔵の主張は、安藤博士のいわれる③の『涅槃経』観と同じ内容のものである。

しかも吉蔵のこの考えを、『法華玄義』が引用したという、明確な証拠がある。

問、何以知㆘至㆓法華㆒即了悟不㆖㆑須㆓涅槃㆒耶。答、大経菩薩品云、如㆘法華経中八千声聞得受㆓記莂㆒成㆗大果宝㆖、如㆔秋収冬蔵更無㆓所作㆒。故知至㆓法華時㆒、即知㆓仏性㆒已得㆓了悟㆒也。又過去二万日月燈明仏説㆓法華㆒竟、便入㆓涅槃㆒。故知聞㆓法華経㆒已究㆓竟悟㆒、不㆑須㆑説㆓涅槃㆒也。又迦葉仏時、雖㆑有㆓涅槃㆒、而不㆑説㆑之。故知法華是了義教。（後略）（前同頁）

ここの問答は、諸仏が『法華経』を説き終わり、以後『涅槃経』を説かなかった経証を示す。この吉蔵の経証中、後の二つが何と『法華玄義』の経証と一致するのである。即ち、

智顗は燈明仏及び迦葉仏の時は法華経をもって後教後味として、涅槃経を説かなかったことを強調している。（安藤俊雄『天台学』七九頁）

という安藤博士の『法華玄義』の根拠は、

又燈明仏説㆓法華経㆒竟、即於㆓中夜㆒唱㆓入涅槃㆒。彼仏一化、初説㆓華厳㆒後説㆓法華㆒。迦葉仏時亦復如㆑是。悉不㆑明㆓涅槃㆒。皆以㆓法華㆒為㆓後教後味㆒。（巻第一〇下、大正蔵三三巻・八〇八頁上）

である。この『法華経』「序品」[4]と『涅槃経』「梵行品」[5]の趣意文が、しかも組で一致する事は、如実に『法華玄義』が『法華玄論』を引用している証拠である。これを以て、天台の五時判最大の特徴の一つとされる涅槃追泯説は、吉蔵の教義の引用であり、智顗並びに『法華玄義』の独創的な学説という事は、全くいえない事となる。

それでは、『涅槃経』はだれの為に説いているかというと、吉蔵は「鈍根人」の為にと考えている。吉蔵には、三種法輪説と類似内容の主張の一つに、三引法門説がある。この三引法門説も、『法華経』にて一仏乗に帰入出来ると主張する為に、『涅槃経』の役割について次のごとく論じている。

問、三引究竟、何故復説涅槃。答、諸子有二種、一不失心、二者失心。不失心子、聞三引究竟皆得領悟。余失心子、聞三引不悟。故方便唱滅為説涅槃、方得受道也。若爾、涅槃最為鈍根人説。（『法華玄論』巻第二、大正蔵三四巻・三七三頁下）

即ち、『法華経』までの三引法門説で、二乗を一乗に帰入することが出来るならば、どうして『涅槃経』を説く必要があるのかという問いである。答えは、「寿量品」(6)中の不失心者は法華にて領悟する機であり、残りの失心者は、法華にて領悟出来ない機である。この不領悟の失心者の為に、更に涅槃を説き、涅槃にて領悟を得させるのである。この故に、「涅槃は最も鈍根人の為に説く」という吉蔵の主張となる。また更には、

問、涅槃為最鈍根人説者、何得経云為人中象王迦葉説耶。答、須識二縁。一歴教不悟縁。従見仏初生乃至聞法華不悟者、名歴教不悟縁。此是最鈍根人、至涅槃方悟也。二者前已得悟今至涅槃、更復進悟。如迦葉等大利根人。為此人故、説涅槃也。又有根縁不聞前教直聞涅槃。即具足識如来究竟因果、名大利根人。（前同頁）

と、小乗を経て大乗の涅槃にて領悟する歴教不悟縁の先の最鈍根人以外に、大利根人の為にも涅槃は説かれる。即ち大利根人とは、法華にて領悟した迦葉等が、再び涅槃を聞いて更に復た進悟する様な場合の人、或いは、三種法輪の様な教導過程を経ずに、『涅槃経』のみを聞いて領悟する様な場合の人をいう。

以上の様に吉蔵は、『涅槃経』が最鈍根人と大利根人の為に説かれると考えている。これに対し『法華玄義』は、

若五千自起、人天被移、皆是後熟涅槃中収。（巻第一〇下、大正蔵三三巻・八〇八頁上—中）

と、法華の会坐から退席した五千人や、人天被移の為に、涅槃は説かれると述べている。また安藤博士も、

今番の教主釈迦がとくに法華経に次いで涅槃経を説かれたのは、法華経の会坐から退去した五千人、あるいは人天被移の人々、及び末代悪見の人々を済度せんがためである。（『天台学』七九頁）

と論じられている。

勿論吉蔵と『法華玄義』では、少々の相違がある。例えば、吉蔵は五千人の増上慢を不成仏と考える。[7] しかし『法華玄義』は、『涅槃経』にて救えると考えている。この様な相違点がたといあったとしても、実質的には『法華経』にて二乗を一仏乗に帰入出来、また『涅槃経』は二乗の教化に絶対不可欠のものではなく、更に『涅槃経』が『法華経』にて領悟出来なかった衆生を救う為、という『涅槃経』に対する本質的教義は、両者一致するものである。『涅槃経』に対する教義の類似性は無論の事、涅槃不説の引用経論が組で一致するという異常な事実、また先に指摘したごとく「約通別」等が、『法華玄論』を引用している事、等により、『法華玄義』の涅槃追泯説は、吉蔵の『法華玄論』の教義内容に示唆を受けて引用し、成立したものである。この為、涅槃追泯説の独創的学説という主張は、智顗は無論の事、『法華玄義』においていうことも、無論誤りである。

五　結　言

序にて示した拙論の「吉蔵の法華玄論と天台の法華玄義・文句」を書いた時は、吉蔵と『法華玄義』『法華文句』の両者の教義が類似していても、先後を論証することから始め、これに終始した観があった。しかし『法華文句の成立に関する研究』の研究成果により、吉蔵の註疏を、天台の書が引用している事実を立証された。この研究成果により、両者に何らかの共通性がある時は、吉蔵の内容を天台疏が引用しているという前提に立つ事が出来る。その何らかというのが、天台教義の成立でもある。

その天台教義成立の一つが、天台の五時教判である。吉蔵の資料から見ると、天台の五時教判は、吉蔵の資料を引用している。その一つの例が、『法華玄論』巻第三の引用経論を引用している事、特に『法華玄義』の「約通別」は、引

用経論のみならず、内容教義においても、吉蔵の教義を引用する例である。また天台の涅槃追泯説は、完全に吉蔵教義の引用によって成立している。

「約通別」のみならず、天台五時教判の最大の特徴とされる「涅槃追泯説」が、吉蔵の教学の引用であるという事実は、極めて重大である。従来天台の教判が、智顗の師慧思（五一五―五七七）の影響であるとか[8]、或いは江南の五時説と北地の四宗説とを参照しそれを換骨奪胎して成立したといわれているが[9]、それも少しはいえるであろう。しかし寧ろ、関口真大博士の「五時教判なるものには、がんらいが天台大師の独創的価値はすくないのであって[10]」といわれる主張こそが、三論の資料から見た場合にもいえる内容である。更に、天台の五時説が、智顗の独創的学説であるという事は勿論、『法華玄義』の独創的学説という事も出来ない。

以上二、三の例を以てしても、天台の五時教判は、吉蔵の三論教学の引用によって、成立したという事が出来る。

（1）『曹洞宗研究員研究紀要』第一四号、昭和五七年（一九八二）七月。
（2）この五味と五時の問題については、横超慧日「涅槃経の説時について」中の「(二)五味相生の譬喩」（九―一一頁）の中で、天台智顗との関係で論じられている（『大谷学報』第五一巻第一号、昭和四六年〈一九七一〉七月）。
（3）『諸橋大漢和辞典』巻一二、一〇八二頁。
（4）「次復有レ仏、亦名二日月燈明一。如レ是二万仏、皆同一字、号二日月燈明一。（中略）日月燈明仏、於二六十小劫一、説二是経一已、即於二梵魔沙門波羅門及天人阿修羅中一、而宣二此言一、如来於二今日中夜一、当レ入二無余涅槃一。」（巻第一、大正蔵九巻・三頁下―四頁中）
（5）「迦葉仏時所有衆生、貪欲微薄、智慧滋多。（中略）一切衆生悉知下如来終不三畢竟入二涅槃一常住不変上。雖レ有二是典一、不レ須二演説一。」（巻第一六、大正蔵一二巻・七一五頁中）。
（6）「其諸子中不失心者、見二此良薬色香倶好一、即便服レ之病尽除愈。余失心者、見二其父来一。雖三亦歓喜問訊求二索治病一、然与二其薬一、而不二肯服一。」（巻第五、大正蔵九巻・四三頁上）とある。
（7）拙論「吉蔵の成仏不成仏観」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四五号、昭和六二年（一九八七）三月、或いは「吉蔵の成仏不成仏観(四)」『駒沢大学仏教学部論集』第一九号、昭和六三年（一九八八）一〇月、等参照。
（8）「法華玄義の判教章の初頭にも、章安灌頂は天台教判が慧思の学説に負う点があることを指摘して、「南岳大師は心に証す

る所あり、又経論を勘同して仏語に聿遵す、天台大師は述して用う」と特記している。したがって、慧思が天台教判の組織に重大な影響を及ぼしていることは明瞭である。（略）」（安藤俊雄『天台学』、平楽寺書店、一九六八年六月、五七―五八頁）。

（9）横超慧日「天台教判の特色に関する一試論」『法華思想の研究第二』、平楽寺書店、一九八六年五月、一一一頁参照。

（10）関口真大編著『天台教学の研究』、大東出版社、一九七八年一〇月、二六頁。

天台文献にみられる吉蔵以前の三論教学

大野　栄人

一　問題の所在

従来、中国の天台と三論の研究は、両者が没交渉のまま、それぞれが単独に行なわれ、等閑にふされてきた。それを急激に接近させる契機となったのが、平井俊榮博士の大著『法華文句の成立に関する研究』である。それまでは、それぞれがほとんど交流なしに、独自に教学を大成させたと考えられていた。しかし、この大著によって、とくに智顗と吉蔵とは、文献上密接な関係のあることが明らかにされた。天台と三論の交渉研究は、この大著を出発点としてはじめられなければならない。本研究も、この大著に多くの示唆を得てはじめることにしたい。

さて、この小論において、まず天台智顗をはじめとする天台系の習禅者と、吉蔵以前の三論系の諸師といかなる交渉があったのか。『続高僧伝』等を手がかりとして、歴史的側面から究明していく。さらに、天台智顗は天台文献において、吉蔵以前の三論系諸師の中で、具体的に誰の説をとりあげるのか。その諸師に対して、智顗はいかなる見解を表明

するのかを、思想的側面より論究していくことにしたい。

二　天台系習禅者と三論系諸師との交流

吉蔵（五四九―六二三）以前の三論系諸師と、天台智顗（五三八―五九七）をはじめとする天台系習禅者との交流を、『続高僧伝』『隋天台智者大師別伝』『国清百録』などを資料として究明していくことにしたい。[1]

南岳慧思（五一五―五七七）と、摂山の慧布（五一八―五八七）について、『続高僧伝』巻第七の慧布伝には、

嘗つて思禅師に造って、与に大義を論ず。日夜を連徹して、食息を覚えず。理致弥いよ密にして、言勢止まず。思、鉄如意を以て案を打って曰く、「万里空し、此の智者無し」と。坐中の千余人、同声に嘆悦す。[2]

とある。慧布は慧思のもとにおいて、寝食を忘れて議論に徹し、慧思が慧布をほめたたえたことを伝えている。両者の論議の内容については、具体的に述べられておらず不明である。しかし、慧布はすでに僧詮（生卒年不詳）のもとにおいて三論を学び、「のち大品の善達章中に於て、大乗を悟解して煩悩調順し、心を摂して律を奉じ、威儀に玷無し」[3]といわれるように、『大品般若経』によって、大乗を悟解したことを述べている。慧思も『大品般若経』と『法華経』によって、その教学を樹立する。恐らく両者の問答は、『大品般若経』の教学に関することであったと推察される。さらに、慧布伝には、

また邈禅師と論義す。即ち命公の師なり。聯綿往還、三日絶えず。邈、之を止めて其の慧悟の遐かに挙りて、而も身を卑しく行を節して、其の美を顕わさざるを嘆ず。[4]

と述べる。慧布は、慧命（五三一―五六八）の師である邈禅師と三日間にわたって論議をなし、慧悟の深さと、身を飾らない謙虚さに心を打たれたようである。慧命は、長沙の果願寺の法緒（生卒年不詳）のもとにおいて、天台智顗が出家した際、八歳先輩として、果願寺に在って、智顗とも交流のあった人である。ただこの「邈禅師」が、慧布伝のいうように、慧命の師であることに疑義がある。というのは、『隋天台智者大師別伝』には、気になる一文がある。

時に、慧邈禅師というもの有り。行は常倫を矯わり、弁は時聴を迷わす。自から門人に謂いて曰く、「我が敷弘する所は、真の師子吼なり。他の説く所は、是れ野干の鳴」と。心眼、未だ開けず。誰か惑わざる者ぞ。先師正しく経文を引き、宗に傍りて節を撃ち、研覈考問す。邈、則ち徴を失す。[5]

とある。智顗が大蘇山の慧思のもとに在って、熙州の白沙山に入って修行していた時、慧邈という人がいた。相当の人物で、一門を張っていた。慧邈は自から徳行をいつわり、詭弁をもって時流を惑わす人であった。ある時、門人に向かって、「私が説法する所は、真の獅子吼である。他人の説く所は、野干の鳴くに過ぎない」と誇っていた。智顗は慧邈と議論をし、博引傍証し、一々の論点の綮肯を捉えて駁撃して、慧邈の口を塞いだという。慧命の師という邈禅師が、『別伝』の慧邈禅師であるとすれば、慧布伝にいう「命公の師なり」ということに疑問が生じることになる。ただ、『続高僧伝』巻第一七の慧命伝には、慧命が同郷の法音（五三一―五六八）とともに、長沙の果願寺の能禅師（生卒年不詳）に就いて心定を修学し、

　未だ数旬を経ずして、法門を開発し、遅疑を諮質して、すなわち惟だ反啓す。正理を失わんことを懼れて、通じて徳人を訪ぬ。故に江南自り首め、河北に終わるまで、思・邈の両師に遇うて方に所滞を祛る。[6]

とあり、慧命が慧思や慧邈に師事したのは確かであろう。しかし、慧邈が慧命の師であるかどうか確定できない。

　智顗は、光大二年（五六八）大蘇山の慧思のもとを去って、建康に行った。そこで最初に出逢ったのが、法済（　―六〇八）である。『隋天台智者大師別伝』には、

　一老僧有り。厥の名は法済、即ち何凱の従叔なり。自から禅学に矜り、倚臥して問うて言く、「人有り。定に入れば、摂山の地動くを聞き、僧詮の無常を練るを知る。此れ何の禅ぞ」と。答えて曰く、「辺定にして深からず。邪乗、暗く入る。若は取り、若は説かば、定、壊ること疑い無からん。[7]

と記す。法済は智顗に向かって、いきなり、「建康の都から七里ある摂山の動きを知り、また僧詮のごとく、三十六観門を率えたが、これは何という禅か」と問うた。それに対して智顗は、「初禅の位にすぎず、いわゆる辺定にすぎない」

と、僧詮の禅とともに、法済の所見をも否定した。恐らく智顗は、法済に出逢う以前から、摂山の僧詮などの動向をよく知っていたのであろう。

智顗は光大二年（五六八）に建康に来て、太建七年（五七五）に天台山に入るまでの七年間を瓦官寺で過ごし、『法華経』『大智度論』を講じている。智顗が建康にやってきた時、仏教界で活躍していたのは、僧詮をはじめ、その門下の四友である興皇寺法朗（五〇七—五八一）、長干寺智弁（生卒年不詳）、禅衆寺慧勇（五一五—五八二）、栖霞寺慧布（五一八—五八七）などの摂山三論系の諸師たちである。智顗は七年間の陳都在京期間中、これらの三論系の諸師たちとの交流もあり、諸師の教学をも知り得たと考えられる。

事実、僧詮門下の四友の一人である長干寺智弁と、天台智顗の交流について、『隋天台智者大師別伝』には、

長干の慧弁、延いて定熙（ママ）に入れ、天宮の僧晃、請うて仏窟に居せしむ。皆な講を捨てて習禅せんと欲す。(8)

と述べ、また『続高僧伝』巻第一七の智顗伝にも、

長干寺の大徳智弁、延いて宋熙に入れ、天宮寺の僧晃、請うて仏窟に居せしむ。斯れ道弘まり行感ずるに由って、故に時彦の為に斉しく迎えらる。(9)

とある。『別伝』では慧弁となっているが、智弁のことである。智顗が瓦官寺に在住中、智弁は鐘山の宋熙寺に智顗を迎え、また頭陀衆と目される天宮寺僧晃（五三四—六一八・五四二—六四二）は、智顗を牛首山の仏窟寺に招いて習禅を学んだことを記録しており、この他にも天台と三論の交流は、建康において盛んに行なわれたと推察される。

智顗は、太建七年（五七五）に天台山へ入って、至徳三年（五八五）春までの一〇年間を天台山で過ごした。再び建康に出て、光宅寺に住した。禎明三年（開皇九年〈五八九〉）正月に建康が陥落して陳は滅亡し、隋の天下統一が完了した。開皇一一年（五九一）一一月二三日には、揚州の禅衆寺において、晋王広に菩薩戒を授けた。以後、智顗は廬山の東林寺、南岳の衡山、潭州（長沙）へと旅をし、荊州へおもむき玉泉寺を建立した。開皇一五年（五九五）春、智顗は晋王広から再三要請を受けて、荊州玉泉寺より揚州禅衆寺に還った。この揚州における智顗と三論の交流について、『続高僧

伝』巻第一七の智鍇伝には、

少しくして出家して揚州の興皇寺に在り。朗公の三論を講ずるを聴いて、善く玄文を受け、当日に名有り。開皇十五年、天台の顗公に遇い、禅法を修習す。特に念力有り。顗、之を歎重す。(10)

と記す。廬山智鍇（五三三―六一〇）は、法朗の門下である。智顗が揚州に滞在中、天台の禅法を実修したという。この禅法は、荊州において講説した『摩訶止観』ではないかと考えられる。

つぎに、『国清百録』巻第四の蔣山棲霞寺保恭請第一〇〇には、

窃かに以んみれば、明徳を瞻慕して灰管屢ば遷り、展観して以来、炎涼甫く隔つ。伏して至法を餐し、用て教門を稟け、定水澹として涯なく、詞峯高くして極まらず。止観・方等の義、龍樹・馬鳴の文の如きに至っては、その理窟を殫くし、その沖妙を究めざるなし。恭、不敏なりといえども、少より講席に遊び、南北の経論の法師に窺翫すること三十余年、その奥旨を求むれども悟らず。諸の法海を観て、余生に寄在す。冀うところは、蠡を傾け、なお飽腹を欣う。……勝人に奉ずるを得ば、須らく勝地に安ずべきなることを。恭、疎薄なりといえども、窃かに往彦を欽まう。……故に寺衆斉誠して、威徳を延べんことを請う。ただ願わくは、曩哲を傍観し、爰に彼の居に降り、経によって受用し、必ず処を納るるを垂れんことを。(11)

とある。保恭(12)（五四二―六二一）は、至徳元年（五八三）、慧布の要請を受けて、摂山の棲霞寺に住した。元来、禅宗系の人であるが、慧布に従って、三論の玄言をすべて解悟したという。以来、摂山の棲霞寺は禅宗とも深い関わりをもつことになる。『国清百録』の引文は、開皇一五年（五九五）八月六日となっているので、保恭が棲霞寺に入って、一二年余りになっていたことが知られる。保恭は、智顗の入寂二年前に、この文書を智顗のもとに送り、摂山棲霞寺の教学を新興させるためには、智顗の助力が必要であることを切に請うている。

智顗と保恭とは、『国清百録』中にその文書が収録されるほど、深い関係のあったことが知られる。それは、『続高僧伝』巻第二〇の法嚮伝に、

摂山栖霞寺の恭禅師は、住法の後賢として、衆の帰仰する所なり。名を承けて延いて寺側に致り、法華堂を立て、智者の法華懺を行なう。嚮、法に依って行じ、三七専注して大いに瑞応を獲、知って而も言わず。[13]

とあり、保恭は摂山栖霞寺に、法華堂を建立し、法華懺法を実修したという。法嚮も法華懺法を実修して、瑞応をえたことを記している。とすれば、保恭は相当以前より智顗に師事し、法華懺法の実修者であったことが知られる。

さて、天台智顗は、以上のごとく、三論系諸師の存在を、建康や揚州で見聞し、三論の教学についても、諸師を通じて学べる立場にあった。智顗はとくに摂山の三論学派の動向に、終生、注目していたようである。

つぎに、摂山三論学派成立の拠点となった棲（栖）霞寺や止観寺に、[14]智顗の在世中、どのような三論系の諸師が関係したかを究明することにしたい。まず、『続高僧伝』巻第七の法朗伝には、

摂山の朗公、玄を解き微を測り、世の嘉尚する所、人代長く往くも、嗣続猶お存するを以て、乃ち此の山の止観寺の僧詮法師に於て、智度・中・百・十二門論幷びに華厳・大品等の経を浚受し、ここに即ち蔵部を弥綸し、幽微を探賾す。……太建十三年、歳辛丑に在る九月二十五日の中夜を以て、寺坊に遷神す。春秋七十有五。即ち其月二十八日を以て、江乗県羅落里の摂山の西嶺に窆す。……初め摂山の僧詮、業を朗公に受け、玄旨明かす所、惟だ中観を存す。[15]

と述べる。摂山三論学派の始祖となった僧朗（生卒年不詳）は摂山に在った。摂嶺相承の第二祖となった僧詮（生卒年不詳）は止観寺に在り、法朗（五〇七—五八一）も師の元で、『大品経』『華厳経』『智度論』や「三論」の教学を学んだようである。のちに揚都の興皇寺に在って三論を宣揚する。つぎに、『続高僧伝』巻第七の慧勇伝には、

時に摂山の詮尚、一乗を直轡（じきび）して、山世に横行し、機に随って引悟すれば、願う有りて焉に遵ぶ。嘗つて報恩寺の前に行き、忽ち人を見る。云わく、「摂山従り来る」と。……空を修し慧を習いて、寔（まこと）に林遠の風を追う。便ち止観寺に停りて、朝夕侃侃（かんかん）如たり。詮師、忘るに年期を以てし、義、師友を兼ぬ。[16]

とある。慧勇（五一五—五八二）は、僧詮の空・慧を重視する学風を慕って、止観寺に留まり、『華厳経』『涅槃経』『方

等大集経』『大品経』『智度論』「三論」を講じている。つぎに、『続高僧伝』巻第七の慧布伝には、

摂山止観寺の僧詮法師は、大乗の海嶽にして、声誉遠く聞こゆるを承けて、乃ち往いて之に従い、三論を聴聞す。学徒数百、一期に翹楚たるも、洞かに清玄に達し、妙に論旨を知るに至りては、皆な与に尚うる無し。時に之を号して、得意の布と為し、或は思玄の布と云うなり。故に詮の解難、聴く者解するに似て、而も領悟猶お迷い、及び言に依りて、通を領して、而して構難踈略に、談論の際、客問有るごとに、必ず布を待ちて答を為さしむことを致す。時の人が為に語って曰く、「詮公の四友は、謂ゆる四句の朗、領語の弁、文章の勇、得意の布」と。布の得意を称するは最も高しと為すなり。……陳の至徳中、恭禅師を邀え引きて、摂山栖霞寺を建立し、浄を結び、衆を練る。(17)

と述べる。慧布（五一八―五八七）は、先述したように、南岳慧思や、疑問はあるが慧命の師といわれる邈禅師とも関係のあった人である。僧詮門下の四友として、四句の法朗・領語の智弁・文章の慧勇に加えて、慧布のことを得意の布・思玄の布と呼称し、四友中最も勝れていた。第三者が僧詮に対して質問しても、すべて慧布が答えたという。とくに『大品経』「三論」に通じていたようである。また、先述したように、棲霞寺を再興するために、禅宗系の保恭を招いたことからも、法系より教学をいかに重視した人であるかを窺い知ることができる。慧布は摂山棲霞寺で亡くなっている。とくに智顗と三論師の関わりは、三論の教学に通達していた慧布を通して急接近したと考えられる。親しい関係にあったから、保恭が智顗に、『国清百録』巻第四所収の文書をしたためることができたと推考されるのである。

智顗が摂山棲霞寺に急接近したもう一つの理由は、『続高僧伝』巻第一〇の慧曠伝に、

勅を丹陽の栖霞山寺に蒙って、以て治養を事とす。また素より性を松筠に協せ、神を泉石に輔け、賞狎既に弁せん。纒痾用って弭み、栖霞の法堂に於て、更に大論を敷く。(18)

とある。慧曠（五三四―五六九）は、智顗が長沙の果願寺において出家し、二〇歳になった時、二百五十戒の具足戒を受けた時の師である。慧曠は智顗よりわずか四歳の年長にすぎない。しかし智顗は生涯、慧曠を戒師として尊重したのである。智顗が摂山棲霞寺と関わるのは、慧曠が棲霞寺に住することになったことも、重要な要因となったのであろう。

つぎに、『続高僧伝』巻第一一の保恭伝には、

陳の至徳の初め、摂山の慧布、北鄴より初めて還って、禅府を開かんと欲し、苦ろに相い邀請して、清徒を建立す。恭、慧布の声を揖して、便ち此の任に之き、綱位を樹立して禅宗を引接す。故に栖霞の一寺、道風堕ちざるを得たり。今に至りて之を称して詠歌絶えず。恭また布に従って三論を聴採して、善く玄言を会し、前の諸疑に於て、都て並びに消釈す。布の亡ずるに及び、委するに徒衆を以てす。既に附属を承けて率誘初の如し。而して徳素尊厳にして、見るもの皆な憚る。僧務を整理して、功、護持に在り。[19]

と記す。先述したように、保恭は慧布の要請によって、棲霞寺に住した。行は『地持経』により、専ら『法華経』を講じて、従来の道風を保持したのである。つぎに、『続高僧伝』巻第一二の慧覚伝には、

摂山は泉石の致美にして、息心の勝地なり。乃ち衣を揭げて独り往き、栖霞寺に止まる。慧布法師あり。空解第一なり。深く方等を明らめ、或は未悟あれば懐に韞櫝して、知音の者を佇む。見るに及んで欣然、便即ち開授す。[20]

とある。慧覚（五五四—六〇六）は、栖霞寺の慧布のもとで、三論の教学を学んでいる。自らは、専ら『智度論』の宣揚に努めている。

また、慧璿（五七一—六四九）は、栖霞寺において懸布から「四論」『大品経』『涅槃経』などを学んでいる。[21] つぎに、『続高僧伝』巻第二〇の智聡伝には、

のち止観に往し、専ら三論を聴く。……同じく栖霞の舎利塔の西に至り、径行坐禅し、誓って寝臥せず。衆徒八十咸とく院を出でず。[22]

とある。智聡（五四九—六四八）は、摂山の止観寺に住し三論を学び、のちに栖霞寺に住している。とくに『法華経』を専ら講じたという。つぎに、『続高僧伝』巻第二五の慧峯伝には、

栖霞寺に住す。詮公の三論を聴き、深くその旨を悟り、最も意を得たり。[23]

と記す。慧峯（五〇一—五六〇・五〇七—五六六）は、栖霞寺僧詮のもとで三論を学び、のちに栖霞寺に住したという。

『十誦律』をよくしたようである。また、慧偘（侃）（五二四—六〇五）は、三論系の人ではないが、栖霞寺に住している。[24]

つぎに、『続高僧伝』巻第二五の法聡伝には、

> 後に金陵の摂山の栖霞寺に往きて、泉石を顧みるに、僧衆は清厳なるを観る。一見して発心し、思に従って髪を解き、時に善友に遇いて言に依って度脱す。[25]

と述べる。法聡（五八六—六五六）は南岳慧思にも師事している。また。慧曠は江陵の宝光寺で出家するが、その時、慧曠の師の澄法師とともに、この法聡もこの寺にいた。のち栖霞寺に行き、当時の様子を伝えている。『大品経』『華厳経』『涅槃経』を講じている。

以上、『続高僧伝』を資料として、摂山三論学派形成の拠点となった棲（栖）霞寺・止観寺に関係した三論系諸師について究明した。

『続高僧伝』『隋天台智者大師別伝』『国清百録』中にみえる天台と三論との交流は、摂山三論学派の諸師と天台智顗を中心として、事実としてあったことが確認できる。とくに三論師で棲霞寺に関わるのは、僧朗・僧詮・法朗・慧勇・慧布・智弁・僧晃・智鍇・保恭・法嚮・慧覚・慧璿・智聡・慧峯などである。これらの三論師と関わった天台系の人は、南岳慧思と、とくに天台智顗である。天台と三論両者に関わる人として、慧命・慧曠・（慧）邈・法聡などをあげることができる。智顗はしばしば建康におもむいており、慧曠・智弁・慧布・保恭などを通じて、摂山三論学派諸師の教学を充分知り得る立場にあったと思考される。

三　天台文献にみる吉蔵以前の三論教学

天台智顗は、天台山をはじめ、建康や揚州・荊州を中心に、天台教学を宣揚した。三論系の諸師もまた、建康の摂山棲霞寺や止観寺、揚州の興皇寺・禅衆寺や長干寺を拠点として、三論学派を形成していった。[26]前項で明らかにしたように、智顗と摂山三論系諸師との交流や交渉も、盛んに行なわれていたようである。智顗にとっても、摂山三論系の諸師

を無視することのできないほど、教学的にも重要な地位を保持し、とくに建康仏教界において、ゆるぎない地盤を築いていたと推考される。

つづいて、教学の面から、天台智顗は、三論系諸師の見解を、どのように位置づけたのかについて究明していくことにしたい。ためにまず、智顗の著述中に散見する三論系諸師の見解を摘出することから始める。智顗のいう「三論師」とは、具体的に誰のことをいうのか。またこの「三論師」に対して、智顗はいかなる見解をもっていたかを論究することにしたい。

ただ智顗の著述に関しては、平井俊榮博士が、『法華文句の成立に関する研究』で明らかにされたように[27]、吉蔵の著作との関係がある。すなわち、智顗の真説部分と、灌頂などの添加部分とを峻別しなければならない課題が残されている。智顗の著述の中で、自らが筆をとって、晋王広のために三度にわたって『維摩経疏』を献上している[28]。第三回献上本の『維摩経疏』三一巻は、現存の『維摩経玄疏』六巻と、『維摩経文疏』二八巻である[29]。また第一回献上の『維摩経玄義』一〇巻は、『四教義』六巻、『三観義』二巻などに別出され現存している。

また智顗の『維摩経疏』執筆と前後して、会稽の嘉祥寺吉蔵（五四九―六二三）は、門人の智照を遣わして慰問させたり、智顗の健康について心配し、教えを受けるため天台山に行きたいといい、『維摩経疏』の講義を請うている[30]。智顗は『維摩経疏』の執筆と病気のため、吉蔵の招請に応ずることはなかった。上述の資料にみる限り、摂山三論系の諸師が、『維摩経』を講じたという記録はないが、『大品経』『大智度論』『涅槃経』「三論」などとともに、『維摩経』の講説も行なわれたと考えられる。

三論師の所見を、天台智顗の『維摩経玄疏』六巻、『維摩経文疏』二八巻、『四教義』一二巻、『三観義』二巻の中から摘出し、智顗のいう「三論師」とは誰かを吉蔵の全著作を通して究明し、智顗の三論師に対する見解を論究していくことにしたい。

まず、上述の天台文献中に、三論系諸師として、いかなる人師をあげるのかを明らかにしておきたい。『維摩経玄疏』

には、「三論師」「関内旧解」「摂山三家」をあげ、『維摩経文疏』には、「晩の三論法師」「三論師」「関河旧解」「関河旧解」をあげ、『四教義』には、「三論師」をあげ、『三観義』には、「三論師」などをあげている。このことについて、すでに、平井俊栄博士が三例（引用文(1)(3)(10)）について究明されている。[31] 重複することになるが、この三例についても、博士の所見を依処として、合わせて究明してゆきたい。僧肇（三七四—四一四）の所見についても言及すべきが本意であるが、本論においては一切言及しない。他日を期すことにする。

まず、『維摩経文疏』巻第一の仏国品釈には、この経の分科について、羅什（三五〇—四〇九）・道生（　—四三四）や古旧の諸師は、科段を分けずに解釈した。科段を設けた人で、僧肇・霊味法師[32]（四四四—五〇九）・開善寺智蔵（四五八—五二二）の説をあげ、つづいて、

(1)若し荘厳・光宅は、同じく初めの四品を用って序説と為し、入室の六品を正説と為し、後の四品を流通と為す。晩の三論法師も亦た此の釈に同じ。[33]

という。「晩の三論法師」は、荘厳寺僧旻（四六七—五二七）や光宅寺法雲（四六七—五二九）と同様に、初めの四品を序説とし、入室の六品を正説とし、後の四品を流通に分科したという。[34] ここにいう「晩の三論法師」とは、一体誰のことを指すのか。平井博士がすでに指摘しておられるように、[35]『維摩経略疏』巻第一の仏国品第一に、

問う、「室の内外に約して分つは、是れ誰が此の判を作すや」と。解して云く、「根本は是れ荘厳の解なり。後に招提の用いる所。故に依るべからざるなり」と。問う、「若し爾らば大師は何が故に用いるや」と。解して云く、「師乃ち是れ一時に此の説を作す。豈に永く定まれりと為すべけんや」と。[36]

と述べられ、吉蔵は僧旻の室の内外に分けて科段を設けることに否定的である。「大師」すなわち興皇寺法朗も、一時はこの科段に依っていたことを記している。吉蔵の文から推すに、「晩の三論法師」とは、明らかに法朗のことを指している。法朗が『維摩経』を講じたことは、『続高僧伝』巻第七の法朗伝には記載されていない。[37] しかし、『浄名玄論』巻第五には、

興皇寺和上、此の経を講ず。(38)

とあり、また巻第六にも、

昔、之を講ずるを聴くの日、興皇和上、摂嶺大師の言を述ぶるを聞く。(39)

と述べ、吉蔵は法朗の『維摩経』の講説を、実際に聞いたことを明らかにしている。ただ法朗の講説は、著作として現存していないので、教学内容は吉蔵の著作を通じて、その断片しか知る由もない。

さて、『維摩経文疏』巻第一には、諸師の序・正・流通の分科に対して、智顗が論評を加えている。すなわち僧旻・法雲・法朗に対して、

(2)問う、「何の意ぞ。荘厳・光宅及び三論師に同ぜざるや」と。答う、「仏国を序と為す。其の妨げ前に同じ。また菩薩行品・見阿閦仏品を用いて、以て流通に属す。恐らくは、此れ然らず。所以は何かん。浄名、掌ろに大衆を擎(あげ)て、菴羅は仏に対して、印定して、室内の所説、始めて経と成ることを得。また仏、還って浄名に対して、仏国の因果を弁ず。経の終始を撮るに、宗旨分明にして、大衆は益を蒙ること室内に過乎す。此れは是れ正説にして、豈に流通と謂わんや」と。(40)

と述べる。僧旻・法雲や法朗は、菩薩行・見阿閦仏の二品を流通とし、室外とした。智顗は、この二品を流通とした非を論じ、二品を室内の正説としなければ、経の宗旨が明確にならないとして、法朗等の分科を否定している。ただし吉蔵が、「師乃ち是れ一時に此の説を作す」といっているように、最終的に法朗はこの分科に依らなかったのであろう。智顗は今家の説として、仏国品第一の如是我聞より、宝積の説く七言偈までを序分とする。仏国品の宝積の仏国の因果を請問するところから、見阿閦仏品の一一品半を正説分とし、法供養・嘱累の二品を流通分としている。(41)

つぎに、『四教義』巻第一には、蔵通別円の四教の名義を立てるに当たって、

(3)一に文無くして名を立て、義を作して以て経教に通ずとは、問うて曰く、「四教の名義を立つること、若し経論の明文無くんば、豈に承用すべけんや」と。答えて曰く、「古来の諸師の講説、何ぞ必ず尽とく経論の明文有らんや。

開善・光宅は五時に義を明かし、荘厳は四時に教を判じ、地論の四宗五宗六宗、摂山の単複中仮、興皇の四仮の如く、並びに明文無し。皆な是れ随情の所立にして仏化を助揚す。其の有縁の者は承習信解して弘宣せざる莫し」と。(42)

とある。古来の諸師の説は、必ずしも経論に明文がないとして、智蔵・法雲・僧旻・地論師の説をあげ、摂山の「単複の中仮」と、興皇寺法朗の「四仮」をあげている。単複の中仮について、『大乗玄論』巻第二には、

第五に単複の中仮義を弁ずるに三意有り。第一に単義に単複を論ずるを明かし、第二に複義に単複を論ずるを明かし、第三に二諦に単複義を弁ず。(43)

と述べ、吉蔵は単複の中仮義を三意に分けて、以下に詳説している。「摂山」と呼称されるのは、僧朗・僧詮のことをいう。僧朗・僧詮にはじまった中仮思想は、法朗を経て、吉蔵によって体系づけられたのである。

さて、平井博士は、この後の「其の有縁の者、承習信解して弘宣せざる莫し」という文は、「もちろん引用の文章の全体にかかるものであろう」としながらも、「同じ南地に在って京師（建康）を中心に、身近な活躍が伝えられるのは、むしろ、摂山・法朗に有縁の者たちではなかったろうか。その意味でここの文章は狭く摂山・興皇に有縁の弘宣者、すなわち吉蔵をはじめとする三論学派の人々を念頭に置いて書かれたものと解すことができよう」(44)と述べておられる。智顗の文章を素直に読む限り、「有縁の者」とは、摂山・興皇に限定することは無理で、他の諸師にも「有縁の者」は存在していたのであるから、平井博士の所見には自ずと無理が生ずることになる。

さて、『四教義』巻第一には、四教の名義を立てるについて、先の地論師・諸禅師および三論師の所説に対する智顗の所見が述べてある。なお『維摩経玄疏』巻第三にも同様の文がある。多少、文の出入があるので両文を出すことにする。

(4)

四教義	維摩経玄疏
故知四宗五宗六宗。雖言古今以来明義富博。今一家往望摂仏法意。猶大有所闕也。所以前明四悉檀義者。正是述一家通経説法。与古今所説通用不同也。故前明三	故知四宗五宗六宗。雖言古今已来明義富博。今家往望摂仏教門。猶有所闕也。所以前明四悉檀義者。正是述一家通教説法。与古今説法運用不同也。前明三観竪破

観堅破諸法。略為数十番。其尋覧者則知。与諸禅師及三論師所説意有殊也。(45)

諸法。略為数十番。次此下明四教所詮約諸教立義。其尋覧者則知。与諸禅師及三論師破義及立義意不同也。(46)

智顗は、地論師の四宗五宗六宗説に対して、四悉檀の依用可否によって、古今の所説と運用が異なるという。また諸の禅師や三論師の所説との違いは、空仮中の三観の運用の仕方にあることを記している。具体的には不明であるが、僧朗・僧詮・法朗は、中仮の二諦を主張したのであろう。この文は智顗の三論師に対する否定的見解である。

つぎに、『四教義』巻第三に、別教の四門を明かすところに、

(5)三に四悉檀を用いて別教の四門を起こすことを明かさば、不生生不可説・四悉檀の因縁を以ての故に、縁に赴いて教を起こし四門を説くなり。但だ地論師は、「阿梨耶識は是れ如来蔵なり」と明かす。即ち是れ別教の有門を用いて道に入る。三論の人の云く、「汝は是れ真空を見ず。亦た是れ喍水（そうすい）の義なり」と。三論師は、「諸法畢竟して所有無し」と明かす。此れは是れ別教の空門なり。地論師の云く、「汝は是れ外人の冥初生覚の義なり。亦た是れ黄蠊の義なり。執諍して穆（やわ）らがず。何ぞ融会すべけんや」と。今謂う。此れは是れ別教の四門の意を得ず。四悉檀に此の有空両門の義を説くことを知らざるなり。(47)

と述べる。四悉檀によって別教の四門を明かすのに、地論師と三論師の説をあげ、この両者とも別教の四門の意を得ないという。まず、「三論の人の云く、汝は是れ真空を見ず。亦た是れ喍水の義なり」という文は、『浄名玄論』巻第六に、

問う、「此の言は何れの所に出づるや」と。答う、「此れ開（関）中の旧義・肇公の不真空論に明かすが如し。有は真有に非ず。故に有にして而も空なりと雖ども、空は真空に非ず。空にして而も有なりと雖ども、猶お幻化人の如し。幻化人無きに非ずして、幻化人は真人に非ず」と。論を作し竟る。(48)

とある。不真空を主張したのは関中の旧義と僧肇であるという。僧肇には『肇論』所収の「不真空論」がある。(49)では「関中の旧義」とは、誰のことをいうのか。平井博士は、吉蔵の著作の中に、「関河旧説」「関内旧義」「関中旧義」「関中旧釈」について、具体的に用例をあげて究明されている。結論として、「関河旧説」とは、関中の僧叡（三五二―四六

二）の説と、河西道朗（生卒年不詳）の説とを併せ含めていたものであろうといわれる。[50] 一方、「関内旧義」「関中旧説」「関中旧釈」は、羅什・僧叡より僧肇以来の相承説であることを示すことばとして用いられたといわれる。[51] とすれば、『浄名玄論』にいう「開（関）中の旧義」とは、羅什ないし僧叡のことを指している。不真空の思想が、三論の伝統として、羅什・僧叡より僧肇へと継承されていたことが知られる。故に『四教義』の「三論の人」とは、羅什ないし僧叡のことをいうことになる。

さて先の『四教義』の引文の、「三論師は、諸法畢竟して所有無し」というのは、『浄名玄論』巻第六に、

昔、之を講ずるを聴くの日、興皇和上、摂嶺大師の言を聞く。五眼は理を見ず。外の衆生及び一切法、猶お未だ則ち信解せず。久しく方に之を悟る。此の如く所有の人、法有るも本と所有無し。五眼、何ぞ見る所なりや。[52]

とある。吉蔵は、かつて興皇寺法朗より『維摩経』の講説を聞いた時、摂嶺大師の説として、法に本とより所有無し、という教えを受けたことを述懐している。この「摂嶺大師」とは、僧朗のことを指し、別の箇処では、「摂山大師」とも呼称している。また、『勝鬘宝窟』巻上本には、

家師朗和上、高座に登る毎に、彼の門人に誨（おし）えて、常に云く、「言は不住を以て端とし、心は無得を以て主と為す。故に深経高匠、群生を啓悟して心に所著なからしむ。然る所以は、著は是れ累の根、衆苦の本は執着するを以ての故なるを以て、三世の諸仏、経を敷べ論を敷べて、皆な衆生をして心に所著なからしむ。著なからしむる所以は、著は是れ累の根、衆苦の本なり。執着するを以ての故に決定分別を起こす。定分別の故に則ち煩悩を生じ、煩悩の因縁、即便ち業を起こす。業の因縁の故に則ち生老病死の苦を受く。有所得の人、未だ仏法を学ばず。無始より来、任運に法に於て著心を起こす。今仏法を聞いて更に復た著を起こす。是を著の上に復た著を生ずと為す。著心堅固なれば苦根転た深し。解脱するに由なし。経を弘め人を利し、及び道を行ぜしめんと欲せば、自から行じて著心を起こすこと勿れ」と。此れ説教の大意を叙せるなり。[53]

とある。法朗も心の無所得・無執着を主張したことが知られる。僧朗や法朗は、徹底的に有所得を否定して、無所得の

教えを標榜したのである。すなわち、因縁所生の諸法は、無自性であり、自性をもたないから畢竟空であり、所得すべき何ものもない、というのが無所得を説く僧朗・法朗の見解である。ゆえに智顗のいう「三論師」とは、僧朗と法朗のことを指していることが明らかである。智顗は三論師の見解を、別教の空門に位置づけ、四悉檀を依用しないことの非を論ずる。この場合のみでなく、智顗は、『大品経』に依処して般若三論学を標榜する摂山三論系の諸師の見解を、別教の空門に位置づけていたのではないかと思考される。

つぎに、『維摩経玄疏』巻第六には、頓・漸・不定・秘密の四教を明かす中、不定教のところに、

(6)三に不定教を明かさば、亦た旧解の別に同じからず。遍方不定の説有り。今但だ五味の教内に於て利根の人は教教に悉く皆な仏性を見ることを得るに同じからず。故に満字の義有り。故に涅槃経に云く、「譬えば人有りて、乳に置毒す。乃至醍醐も亦た能く人を殺すが如し」と。所以に梁武・流支・摂山の三家、此の経は大品にして皆な是れ満字の仏性を明かすを常に弁ず。意此に在るなり。(54)

とあり、摂山の三家は梁武帝（在位五〇二—五四九）・菩提流支（　—五二七）と同じく、『大般涅槃経』をもって、大品教となし、満字の仏性を明らかにしたものとの説をなしたという。ここにいう「摂山の三家」は、吉蔵の著作を検索しても用例が見当たらない。摂山三論学派において、『涅槃経』は、般若三論学とともに研鑽し講経されている。恐らくは、僧朗・僧詮・法朗の三師を指していると考えられる。

つぎに、『四教義』巻第五の四念処中の第四法念処を明かすところに、多くの人が辺見汚穢の色陰を知らないことによって迷いを生ずとして、毘曇師・諸の成論師・毘勒の説をあげる。つづいて、

(7)但だ諸の三論師、脱して或は云く、「道は有に非ず無に非ず。何ぞ必ず毘曇は、隣虚の細色の有を見て得道すというや。成論、復た那ぞ忽ちに隣虚の細色の空を見て得道す、と云うや」と。今問う、「若し爾らば、空に非ず有に非ざるを見て是れ得道するや不や。若し得道すと言わば、中論に何が故に、若し有に非ず無に非ずと言わば愚癡論と名づく、と言うや。此れは是れ有に非ず無に非ざる辺見汚穢の色、何ぞ道に関わらんや」と。答えて曰く、「非

有非無を用いて有無を破す。有無既に破す。豈に非有非無の存すべき有りや。正道畢竟清浄にして説く無く示す無きなり」と。[55]

とある。諸の三論師は、道は有でも無でもないという立場より、毘曇師のいう隣虚の細色の有を見て得道する説と、成論師の隣虚の細色の空を見て得道する説の何れもが、単に辺見汚穢の色を見るのみであって、道に関わらないといって、二師の見解を否定している。それに対して、三論師は非有非無をもって、汚穢の色としての有無を破すことが畢竟清浄であるという。さらに、智顗は三論師の見解に対して、非有非無の汚穢の色は、幻や化のように不可得であり、本と自から生ずるものでない。三論師の立場は、非有非無の絶対否定のみを強調する。身念処中に一切の仏法を具足しなければならないのに、三論師は、非有非無の汚穢色のみ主張する、として依ってたつ立場そのものを否定しているのである。

さて、ここにいう「諸の三論師」とは、誰のことをいうのであろうか。『浄名玄論』巻第六に、

摂嶺大師、縁に対して病を斥し、二見の根本を抜き、有無の両執を捨てしめんと欲するが故に、有無は能く不二の理に通ず、と説く。有無は是れ究竟に非ず。応に有無中に住すべからず。故に有無を教と為す。[56]

と述べる。摂嶺大師すなわち僧朗の説として、次のようにいう。有無に執着することが二見の根本である。しかし、対立する有無でなく、相即の有無は非有非無の不二正道の理に通ずる。けれども有無はあくまでも非有非無不二正道に至るプロセスであり、有無に住すべきでないことを説いている。ゆえに、『四教義』の「諸の三論師」は、僧朗もその一人に数えられる。

つぎに、『維摩経玄疏』巻第二には、三三昧中の無相三昧を明かすところに、「三論師」の説を出している。この文は、『三観義』巻上にも同文があり、語句の出入があるので、両者を出しておく。

(8)

維摩経玄疏	三観義
次観無相三昧者。即観無生実相非有相。不如闇室瓶盆之有相也。非無相。非如乳内無酪性也。非亦有亦無相。	次観無相三昧者。即観無生実相非有相。不如暗室瓶瓮之有相也。非無相。非如乳内無酪性也。非亦有亦無相。

不如智者見空及不空。非非有。非非無相。取著即是愚癡論。若不取四辺之定相即是無相三昧入実相也。若爾豈全同地論師用本有仏性如闇室瓶盆。亦不全同三論師破乳中酪性畢竟尽浄無所有性也。問曰各。計何失。答曰。若無失者。二大乗論師何得諍同水火也。(57)

不如智者見空及不空。非非有相。非無相。非取著即是愚癡論。若不取四辺之定相即是無相三昧入実相也。若爾豈全同地論師用本有仏性如闇室瓮。亦不全同三論師破乳中酪性畢竟清浄無所有性義也。問曰。各計何失。答曰。若無失者。二大乗論師何得諍同水火也。(58)

無相三昧を明かすについて、無生実相を観ずるならば、闇室の中の瓶盆のように相がない。地論師は本有仏性を説き、三論師の説として、乳中の酪性を破して、はじめて畢竟清浄であり、所有性がないという。智顗はこの二師の説を水火の諍いであり、的を得ていないとし、何れも無相三昧でないという。吉蔵の著作を検索しても、三論師のこの説が見当たらない。吉蔵自身の見解としても記載されていない。恐らく、『涅槃経』をよく講じた法朗の説かと考えられる。しかしその根拠がないので明確なことはいえない。

つぎに、『維摩経玄疏』巻第五には、不思議解脱名を明かすについて、㈠古今の解釈の不同・㈡衆家の解釈を詳らかにする・㈢正しく今家の解釈、の三意を出している。㈠には古今の解釈として、羅什・道生・僧肇の説をあげ、つづいて、

(9)四には関内の旧解は、「不思議解脱と云うは、六地に結を断じ、羅漢と功を斉しくす。七地に習気を侵除す。八地に習気都て尽き道観双流するを不思議と名づく。正習倶に尽きるを名づけて解脱と為すなり」と。近代の南土の諸法師、不思議解脱を解すも、終に前の解釈に傍く、復た小異なりと雖ども、大意終に自から是れ同じ。今、具さに述べず。(59)

と、関内の旧解をあげる。八地において習気が尽きて道と観とが双流することを不思議と名づくという。近代の南土の諸法師も大体これと同じであると述べる。『浄名玄論』巻第二には、

江南の旧に云く、「七地は能く並び観ずと雖ども、未だ能く常に並ばず。八地に至って始めて並ばしむことを得。

浄名は即ち八地以上の人なり。[60]

という文と符合する。

『維摩経玄疏』にはつづいて、地論の諸師・真諦三蔵の説をあげ、最後に三論師の説をあげる。すなわち、

⑽七には、三論師の云く、「若し他の縛・脱を明かさば、縛は是れ自縛、脱は是れ自脱なり。即ち是れ自性の縛脱にして、此れ仮の縛脱に非ざるなり。是れ非縛非脱の縛脱なるを得ざれば、此れ不思議の解脱に非ざるなり。今明かす縛は自縛に非ず。脱は自脱に非ず。縛に由って脱を説き、脱に由って縛を説く。縛に由って脱を説くは、即ち是れ仮の縛。縛に由って脱を説くは、即ち是れ仮の脱なり。仮の縛は縛に非ず、仮の脱は脱に非ざるは、即ち是れ非縛非脱なり。畢竟清浄にして、而も縛脱を説くは、即ち是れ仮りに不思議の解脱と名づくるなり。不思議の縛は、即ち是れ不思議の脱なり。故に不思議解脱と言うなり」と。但し、彼の仮名方便の語は、転じて多方に側す。豈に定んで迷うべけんや。此には略して初章を出すのみ」と。[61]

とある。不思議の縛と脱について明かすに、三論師は、非縛非脱であるとし、不思議の縛は不思議の脱であることを不思議解脱なりという。ここにいう「三論師」は誰かを考察するに、『浄名玄論』巻第三には、縛義と解脱について説き、つづいて、

また我が師興皇和上は、高坐に登る毎に常に是の言を作せり、「行道の人は、非道を棄てて正道を求めんと欲せば、則ち道の為に縛せらる。坐禅の者は、乱を息め静を求むるに、禅の為に縛せらる。学問の徒は、智慧有りと謂って、慧の為に縛せらる」と。復た云く、「無生観を習って、有所得心を破洗せんと欲せば、則ち無生の為に縛せらる。並びに是れ縛中に就いて縛を捨てんと欲するのみ。而も実に皆な是れ繋縛（かいばく）なるを知らず。云々」と。[62]

と述べる。直接の根拠にはならないが、法朗はとくに「縛」について一定の見解をもち、講説のたびに門弟に説いていたようである。『浄名玄論』には、つづいて縛と解脱について論述されている。このことから推して、『維摩経玄疏』にいう「三論師」とは、興皇寺法朗の説であると考えても、あながち間違いではないかと思考される。

さらに、『維摩経玄疏』巻第五には、先の引文につづいて、㈡に衆家を詳らかにすとして、智顗は先の七師に対する所見を述べている。関内の旧解に対して、

⑾四に関内の旧解の不思議解脱は、八地の習気都て尽き道観双流するを不思議解脱と名づくるは、亦た是れ通教の慧行、行行の意なり。(63)

と述べ、智顗は関内の旧解を通教に位置づけている。さらに、三論師に対して、

⑿七に三論師の解脱を釈するに、仮名虚玄の語を作し、趣く所知ること莫し。若し下の自他研覈、他性の滞の如し。(64)

とあり、三論師は仮名虚玄の言句を使うのみで、肝要な点を見過ごしていると、智顗は非常に厳しい論難を加えているのである。

四　結　語

天台文献中、『維摩経玄疏』『維摩経文疏』『四教義』『三観義』中に説かれる「三論師」の教学を主眼として究明した。ために、吉蔵の全著作より検索したのであるが、結果的に根拠となったのは、『浄名玄論』『維摩経義疏』『維摩経略疏』『大乗玄論』『勝鬘宝窟』『中観論疏』『二諦義』などである。究明した結果、智顗のいう「三論師」とは、何れも摂山三論系の諸師のことをいう。すなわち僧朗・僧詮・法朗である。ただ例外として、「三論の人」〈⑸〉として僧叡と河西道朗をあげる。僧朗は四箇処〈⑶⑸⑹⑺〉、僧詮は二箇処〈⑶⑹〉、法朗は七箇処〈⑴⑵⑶⑸⑹⑻⑽〉にそれぞれあげている。智顗はこの諸師の中でも、とくに法朗の教学に強い関心を示していたことが知られる。さらに、智顗は、これらの摂山三論諸師に対して、肯定的立場で把えたのは、二箇処〈⑶⑹〉であり、また批判的立場で把えたのは、六箇処〈⑶⑷⑸⑺⑻⑿〉である。これからいえることは、智顗は、三論諸師の中でとくに僧朗・僧詮・法朗などの摂山三論系の諸師の思想教学に対して、常に批判的立場を表明していたことが知られる。

ただ、摂山三論系の諸師は、主として『大品経』『智度論』『涅槃経』「三論」などを講じ、非有非無不二の般若三論

を基調とし、否定的立場に立って教学を主張する。しかも、摂山三論学派の教学を継承して、三論教学を大成するのは、吉蔵を待たなければならない。智顗は摂山三論諸師に対して、別教の空門〈5〉を説くものとしての位置づけを与えていたのではないかと思考される。上述の智顗の文献にみる限り、摂山三論諸師とは、常に一線を画している。別な理由もあるであろうが、保恭が再度にわたって招請しても、智顗は決して応ずることのなかった理由の一つが首肯されるのである。

ただ気になるのは、吉蔵の存在である。智顗は『維摩経』の注疏において、吉蔵の名を一度もあげることはない。吉蔵には『維摩経』に関する注疏として、開皇一九年（五九九）に『浄名玄論』八巻を著わして以後、『維摩経遊意』一巻・『維摩経義疏』六巻・『維摩経略疏』五巻の四種の注釈書を著わし、何れも現存している。実際に著わされたのは、智顗の没後であっても、智顗と同様に早くから『維摩経』に注目し、各処で講説をくり返していたはずである。とすれば、智顗は吉蔵の『維摩経』講説の事実も、また講説の思想内容をも知っていたはずである。であるのに、なぜ一度もその名はもとより、その教学面についても言及していないのか。この課題は、本研究の枠外のことで論究しなかったが、今後に残された重要な問題である。

また、智顗は摂山三論学派の僧朗・僧詮・法朗などの教学を、一体どういう形で知りえたのか。恐らく、既に考察したように、建康・揚州において、智顗と交流のあった三論系諸師を通じて、講説の思想内容を知りえたのであろう。以上のごとく、本研究は智顗が、『維摩経』の注疏において、「三論師」と表記する部分にスポットを当てて究明した。これのみで結論を出すことはできない。本来ならば、智顗がしばしば引用する僧肇などについても論じなければならないが、一切言及しなかった。後日を期したいと考えている。かく天台と三論の相互研究は、残された課題が多くあり、これからはじめられなければならない。

（1）平井俊榮著『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』（二七七―二八〇頁）にも論究されており、示唆を得て究明することにしたい。

(2)『続高僧伝』巻第七（大正蔵五〇巻・四八〇頁下―四八一頁上）。
(3)『続高僧伝』巻第七（大正蔵五〇巻・四八〇頁下）。
(4)『続高僧伝』巻第七（大正蔵五〇巻・四八一頁上）。
(5)『隋天台智者大師別伝』（大正蔵五〇巻・一九二頁上）。
(6)『続高僧伝』巻第一七（大正蔵五〇巻・五六一頁中）。
(7)『隋天台智者大師別伝』（大正蔵五〇巻・一九二頁中）。
(8)『隋天台智者大師別伝』（大正蔵五〇巻・一九二頁中）。
(9)『続高僧伝』巻第一七（大正蔵五〇巻・五六四頁下）。
(10)『続高僧伝』巻第一七（大正蔵五〇巻・五七〇頁下）。
(11)『国清百録』巻第四（大正蔵四六巻・八二一頁中）。池田魯参著『国清百録の研究』（五三六―五四〇頁）参照。
(12)保恭伝は、『続高僧伝』巻第一一（大正蔵五〇巻・五一二頁下―五一三頁上）にある。
(13)『続高僧伝』巻第二〇（大正蔵五〇巻・六〇五頁下）。
(14)『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』（二四四―二八六頁）には、摂山三論学派の成立について詳細な研究がなされている。
(15)『続高僧伝』巻第七（大正蔵五〇巻・四七七頁中―下）。
(16)『続高僧伝』巻第七（大正蔵五〇巻・四七八頁中）。
(17)『続高僧伝』巻第七（大正蔵五〇巻・四八〇頁下―四八一頁上）。
(18)『続高僧伝』巻第一〇（大正蔵五〇巻・五〇三頁下）。
(19)『続高僧伝』巻第一一（大正蔵五〇巻・五一二頁下）。
(20)『続高僧伝』巻第一二（大正蔵五〇巻・五一六頁上）。
(21)『続高僧伝』巻第一五（大正蔵五〇巻・五三九頁上）。
(22)『続高僧伝』巻第二〇（大正蔵五〇巻・五九五頁中）。
(23)『続高僧伝』巻第二五（大正蔵五〇巻・六五一頁下）。
(24)『続高僧伝』巻第二五（大正蔵五〇巻・六五二頁中）。
(25)『続高僧伝』巻第二五（大正蔵五〇巻・六六四頁下）。

(26)『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』（二四三―三四一頁）参照。

(27) 平井俊榮著『法華文句の成立に関する研究』（三―一三九頁）には、智顗の著述と吉蔵の著作との因果関係が詳細に論じられている。

(28)『国清百録』などによれば、第一回は『維摩経玄義』一〇巻を開皇一五年（五九五）七月（『国清百録』巻第三、「王謝義疏第五一」「王論荊州諸寺書第五二」、大正蔵四六巻・八〇八頁上）に、第二回は『維摩経玄義』六巻と『維摩経文句』八軸を開皇一七年（五九七）春（『国清百録』巻第三、「王遣人天台参書第六一」「遺書与晋王第六五」「王答遺旨文第六六」、大正蔵四六巻・八〇九頁上―八一二頁上。巻四、「秘書監柳顧言書第一〇一」、同・八二一頁下）に献上している。第三回は『維摩経疏』三一巻を、智顗没後の開皇一八年（五九八）一月に、門人の灌頂と普明によって晋王広に献上している。詳しくは、佐藤哲英著『天台大師の研究』（五九―六三頁、四一六―四四八頁）、および平井俊榮著『法華文句の成立に関する研究』（四五―五二頁）がある。平井博士は、『国清百録』の記録がどこまで信頼をもてるか甚だ疑問である（四九頁）として、疑義を呈しておられる。確かに疑問は残るが、『国清百録』の記録を正面から否定する別の資料があるわけではない。また、平井博士は、『法華文句の成立に関する研究』（七二―九九頁）の中で、智顗の『維摩経文疏』と、吉蔵の『維摩経義疏』『維摩経略疏』の本文を比較研究され、「かくて、両疏に共通の有人説を検討してみても、智顗疏が吉蔵疏を参照した跡は歴然としている」（九四頁）と結論され、さらに、「今は、智顗の親撰書として絶対視されている『維摩経疏』といえども、智顗の経典註疏の一般的な成立事情の埒外にあるものではないことを指摘するにとどめたい」（九五頁）と結ばれる。平井博士は、吉蔵疏の成立後、灌頂が手を加えた可能性を指摘されるが、早急に結論づけることはできない。

(29)『維摩経文疏』二八巻中、二五巻を晋王広に献上し、後の三巻は灌頂の補遺である。

(30)『国清百録』巻第四には、「吉蔵法師書第一〇二」と「吉蔵法師請講法華経疏一〇三」（大正蔵四六巻・八二一頁下―八二二頁中）の吉蔵の二種の信書が収録されている。平井博士は、『法華文句の成立に関する研究』の中に、吉蔵の二つの信書について、「信書があったかどうかの事実はともかく、その内容に関しては、後述のように、完全に捏造されたものである云々」（四九頁）といわれ、また、「灌頂が、日厳の諍論に敗れて、長安から追われた、その諍論の当の相手とは、まさに吉蔵一派の三論系学徒であったと思われる。後世、『国清百録』をはじめ、灌頂に関係する資料の中に見られる、吉蔵に対する異常なまでの誣言の数々は、この日厳寺の諍論に敗れて追放されたときの怨念のなせる業ではなかったのか。『大般涅槃経玄義』の鬼気迫る述懐は、この間の事情を伝えて余すところがない。『国清百録』は、専ら天台智者大師の遺徳を顕彰するために編まれたものである。そこにはこうした灌頂自身の裏面史は全く隠されている」（七〇頁）といわれる。確かに智顗の『維摩経』の注

釈書にも、吉蔵の名を一度もあげることはない。両者の交流を伝えるものは、この『国清百録』以外にない。果たして平井博士のいわれるように、編纂した灌頂の捏造であるのか。ただ正直いって、三論系にとっては都合のいい推論であろうが、史実は果たしてそうであったのかどうか疑問である。今後の課題としたい。

(31)『法華文句の成立に関する研究』(五九—六三頁)参照。

(32) 梁の霊味寺宝亮のことをいう。『涅槃経集解』の著書がある。伝は『高僧伝』巻第八の宝亮伝(大正蔵五〇巻・三八一頁中—三八二頁上)にある。

(33)『維摩経文疏』巻第一(続蔵一編二七套五冊四三一丁右上)。

(34) 同趣旨の文が、『浄名玄論』巻第七に、「江南の旧釈、室の内外を以て、経を分けて三と為す。初めに四品有り。室外の説在り。名づけて序分と為す。中間の六品は室内に之を説く。名づけて正経と為す。後の四品は、還た室外に帰る。名づけて流通と為す」(大正蔵三八巻・八九七頁下)とあり、ここでは江南の旧釈となっているが、僧旻・法雲の分科のことである。また同趣旨の文が、『維摩経義疏』巻第一(大正蔵三八巻・九一七頁上)にもある。

(35)『法華文句の成立に関する研究』(六二頁)。

(36)『維摩経略疏』巻第一(続蔵一編二九套二冊九七丁左上)。

(37) 法朗の伝は、『続高僧伝』巻第七(大正蔵五〇巻・四七七頁中—四七八頁上)にある。

(38)『浄名玄論』巻第五(大正蔵三八巻・八八七頁中)。

(39)『浄名玄論』巻第六(大正蔵三八巻・八九三頁上)。

(40)『維摩経文疏』巻第一(続蔵一編二七套五冊四三一丁左下)。

(41)『維摩経文疏』巻第一(続蔵一編二七套五冊四三一丁右下)。

(42)『四教義』巻第一(大正蔵四六巻・七二三頁上—中)。これに関しては、平井博士がすでに、『法華文句の成立に関する研究』(五九頁)に論究されている。

(43)『大乗玄論』巻第二(大正蔵四五巻・三二一頁中)。

(44)『法華文句の成立に関する研究』(五九頁)。

(45)『四教義』巻第一(大正蔵四六巻・七二五頁上)。

(46)『維摩経玄疏』巻第三(大正蔵三八巻・五三四頁上)。

(47)『四教義』巻第三(大正蔵四六巻・七三〇頁下)。

(48)『浄名玄論』巻第六（大正蔵三八巻・八九二頁上）。

(49)『肇論』に「不真空論第二」（大正蔵四五巻・一五二頁上―一五三頁上）が収録されている。

(50)『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』（六六頁）。

(51)『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』（四一四頁）。

(52)『浄名玄論』巻第六（大正蔵三八巻・八九三頁上）。

(53)『勝鬘宝窟』巻上本（大正蔵三七巻・五頁下）。また『中観論疏』巻第二末にも、「十には、師の云く、此の八不を標して一切の大小内外を摂す。有所得人を破するなり。故に八不を明かす。然る所以は、一切の有所得の人の生心動念は即ち是れ生なり。煩悩を滅せんと欲うは、即ち是れ滅なり。己身無常なりと謂うを断と為す。常住の求むべきあるを常と為す。真諦無相なるを一と為す。世諦万像不同なるを異と為す。無明より流来するを来と為す。本還原に返って出去るを出と為す。一念の心を裁起すれば、即ち此の八種の顛倒を具す。今、一一に心に歴へて此れを観ずるに従なし。一切の有所得の心をして畢竟清浄ならしむ。故に不生不滅乃至不来不出と云うなり。師、常に多く此の意を作す」（大正蔵四二巻・三一頁中）と述べ、法朗は一切の有所得の心を清浄にするため八不を用いたという。先の文につづいて、吉蔵は無所得を三論学派の伝統として位置づける。すなわち、「然る所以は、三論未出の前、若しくは毘曇・成実・有所得の大乗、及び禅師・律師・行道・苦節、此くの如きの人は皆な是れ有所得の生滅断常なるが為めに、中道正観を障う。既に中道正観を障うれば、亦た仮名因縁無方の大用をも障う。故に一向に破洗して畢竟して遺りなからしめれば、即ち実相を悟りぬ。既に実相の体を悟りぬれば、即ち仮名因縁無方の大用をも解る」（同右）と説示する。

(54)『維摩経玄疏』巻第六（大正蔵三八巻・五六二頁上）。

(55)『四教義』巻第五（大正蔵四六巻・七三六頁中―下）。

(56)『浄名玄論』巻第六（大正蔵三八巻・八九四頁上）。吉蔵はこの僧朗説を根拠として、『二諦義』巻上には、「二諦を説いて不二を悟らしめんとは、華厳に、一切の有無の法は非有非無なりと了達すと明かすが如し。此れは即ち有無を説いて非有非無を悟らしめ、二を説いて不二を悟らしむるなり。此れは即ち理教の義なり」（大正蔵四五巻・八二頁中）と説き、有無を教、非有非無の不二を理と位置づける。吉蔵はさらに有無を徹底的に究明して、『中観論疏』巻第二末には、「問う、他も亦た云く、有を世諦と為し、空を真諦と為す。今と何の異ぞや。答う、須らく初章の語を以てこれを簡ぶべし。他の云く、有の有なるべき有れば、則ち無の無なるべき有り。故に有は無に由らざれば、即ち無は有に由らず。有は是れ自から有なり。無は是れ自から無なり、と。今は有の有なるべき無ければ、即ち無の無なるべき無し。有の有なるべき無ければ、無に由るが故に有なり。

無の無なるべき無ければ、有に由るが故に無なり。無に由るが故に有なれば、有は自から有ならず。有に由るが故に無なれば、無は自から無ならず。有は自から有ならざるが故に有に非ず。無は自から無ならざるが故に無に非ず。非有非無なれども、仮に有無と説く。故に他と異なると為す」（大正蔵四二巻・二七頁下—二八頁上）と述べ、さらに吉蔵は、非有非無の不二について、『浄名玄論』巻第六には、「有所得の有無は、定んで有無に住す。故に有は非有を表わすことを須いず。無は定んで無に住す。故に無は非無を表わすことを得ず。此くの如き有無は、既に非有非無不二正道を顕わさず。故に名づけて失と為す。因縁仮名の有無は、則ち有は有に住せざれば、有は不有を表わす。無は無に住せざるが故に無は不無を表わす。此くの如き有無は能く不二正道を表わす。故に名づけて得と為す」（大正蔵三八巻・八九三頁下）と説示される。僧朗によって説かれた非有非無は、吉蔵によって、相即の有無としての非有非無の不二として体系づけられる。

(57)『維摩経玄疏』巻第二（大正蔵三八巻・五二八頁中）。
(58)『三観義』巻上（続蔵一編九九套一冊四一丁左下—四二丁右上）。
(59)『維摩経玄疏』巻第五（大正蔵三八巻・五四九頁中）。
(60)『浄名玄論』巻第二（大正蔵三八巻・八六六頁中）。
(61)『維摩経玄疏』巻第五（大正蔵三八巻・五四九頁下）。
(62)『浄名玄論』巻第三（大正蔵三八巻・八七四頁中）。
(63)『維摩経玄疏』巻第五（大正蔵三八巻・五四九頁下）。
(64)『維摩経玄疏』巻第五（大正蔵三八巻・五五〇頁上）。

湛然の三大部注書にみる三論教学

池田　魯參

一

天台智者大師智顗の『摩訶止観』『妙法蓮華経玄義』『妙法蓮華経文句』の天台三大部に対する、荊渓妙楽大師湛然の『摩訶止観輔行伝弘決』『法華玄義釈籤』『法華文句記』の三部の注釈書は、各々祖典祖釈として一具のものとみなされ、天台学の根本典籍として教学の権威が認められて来た。

それには、相応の理由がある。智顗の三大部の真意義は、湛然の注釈研究をもって初めて十分に証明されるにいたるからである。正しく湛然の研究は精緻を極め、三大部の文底に潜む原意を存分に汲み上げることに成功した。智顗の教学は、湛然の研究によって善美を尽くすことになったということができよう。

湛然の三大部の注書を、本題の「三論教学の影響や如何」という視点で読んでみると、殊に『記』の中に顕著な説が散在していることがわかる。『記』のこのような情況に比較すると、他の『輔行伝弘決』や『釈籤』には、ほとんどみ

るべきものはない、といっても過言ではない[1]。

これも当然のことかも知れぬ。『文句』が吉蔵の教説を頻繁に参照している事実を踏まえ、『記』の注釈研究の場では、なぜ『文句』の教説で正しいのか、果たしてこれでいいのか、という課題が常に自覚され、そういう評価態度がごく自然に注釈表現として流露しているからである。

周知のように、現行の『妙法蓮華経文句』は、『妙法蓮華経玄義』と共に、天台法華宗を確立するにいたる天台宗の『法華経』研究の一大成果として、宗内はいうに及ばず、宗外からも高い評価が寄せられて来た。しかし、『文句』の題下に、「天台智者大師説」と記す、現代人から見るとまことに曖昧極りない表記法が、『文句』は果たしてどの程度まで智顗の真説を記したものか、という疑いを深めさせるのである。この難題は、いつ果てるということもなく、本書の研究者たちによって伝統的に引き継がれて来た[2]。

「序品第一」の題下に割註として記す、次の如き記事は、一層、読者のそのような疑心を増幅させるのである。

仏出レ世難。仏説レ是難。伝二訳此一難。自開悟難。聞二師講一難。一遍記難。

余二十七。於二金陵一聴受。

六十九。於二丹丘一添削。

留贈二後賢一。共期二仏慧一[3]。

灌頂は、六難の境遇の中で僥倖とでもいうべき師との出会いにめぐまれ、師から『妙法蓮華経』の講義を一度きり聴くことができたというのである。それは、灌頂の二七歳のときのことであり、場所は金陵であった。そのときの聴記本を大切に所持し、四十余年たってから、六九歳のときに、丹丘において添削し、今日見るような一部の体裁を整える『文句』と成ったのである、と告白する。

灌頂の添削の状況が果たしてどれほどのものであったのか。余人に伺うすべはないが、『文句』の教説内容を遂次検討してみると、灌頂と同時代の嘉祥大師吉蔵の『法華玄論』や『法華義疏』を頻りに参照し引用していることが判明し、

智顗にはなしえないような教説が、『文句』の中で相当に認められるから、添削といっても、灌頂の独自の著述とみなさなければならないほどの添削が現行の『文句』にあったであろうことを、事実として認めぬわけにはいかないのである。

しかしそれにも関わらず、『文句』は師説を伝えたものである、と明記してはばからない灌頂の意志は、一体何だったのか。灌頂の側に立ってみれば、智顗の教説に導かれて正法を開明することができた、自己の教学の依憑を明示するために敢えてそう記さずにはおれなかったというのが真相であろうか。

湛然の『記』は、徹頭徹尾、智顗の宗旨に照らして、『文句』の教権を闡明しようと努める。この一点に狙いを定める『記』の解釈は、『文句』における吉蔵教学の参照と取捨がどのような意義をもつのか、という課題を、一層、鮮明にしてくれる。

その結果、『文句』（あるいは『玄義』も）は、吉蔵が記す三論系の教説までも視野に入れ、天台の法華学を大成した書物であることが判明し、さらに、『文句』『記』が『妙法蓮華経』の最も権威のある注釈書の一つであるという従来の評価は、いささかの変動もなく、今後はもっと真面目に研究されなければならないことを再確認することとなるのである。

二

果たしてどうか。次に『記』の原文に即して、湛然の教説の真意はどこにあるのか、検討してみたい。

『記』にみえる最初の記事は、次のようなものである。

四叙㆓附傍五時非㆒者。義勢多是嘉祥旧立。故今上下三両処破㆑之令㆑知㆓得失㆒。如㆑其無㆑失何以帰㆑心。其失乃是帰心之前。破㆑之則是光㆓其後㆒也。（大正蔵三四巻・二一一頁下―二一二頁上）

この文は、『文句』が「方便品」の意味を解説するに際して、吉蔵の『法華玄論』の説を大量に引用し批判を加える一段の文を科節するところに見えるもので、吉蔵の法華学に対する『文句』『記』の基調を決定づける内容である。

文中に「叙二附傍五時非一」とあるのは、『玄論』の説を大幅に引用し遂次批評した後に、総括して『文句』の立場を表明する結びの文に、

今詳二彼釈一。乃是傍二五時一顕二己意一。却漸次梯隥之非耳。可レ釈二他経一。非二今品意一。（大正蔵三四巻・三七頁上）

と記す原文[4]の意を予め科文として出すのである。ここでは『記』は、

初文者。附傍用二他五時之意一。隠二五時名一潜為二己釈一。今以二一一時中一。横論二権実体用多少一。意明二如来難思巧用一。巧用不レ立。但成二漸次一。是故云レ非。（二一二頁下）

と注釈している。

すなわち、この一段に記される吉蔵の四種二智の説も、旧来の五時の二智説を批判して説かれたものであるが、所詮『法華経』の理解としては不充分なものであることを、『文句』はいおうとしているのだと、『記』は明示する。

なるほど、この一段の文は、吉蔵の『玄論』の諸説を大量に引用する（「義勢多是嘉祥旧立」）のであるが、その一々の引用文の下に、六ヶ所（「上下三両処」）で、「今謂〻非二今所用一」と結び、その末尾には「各不二包含一。義不二融妙一。不レ可三用レ此釈二今品二」と判じている（破レ之令レ知二得失一）。このような『文句』の文意をこそ重視すべきであるというのが『記』の主張である。

吉蔵の『法華経』観は、三一・空有・動静・常無常からなる四種二智の説をもって解し、「四種二智便成、五時権実皆壊矣」（三九六頁上）と自讃するが、その内実は、信・解・行・証に対配する漸次次第の解釈と判ぜられ、とうてい『法華経』の正しい理解を導き出すような説とはいえないというのであろう。確かに「内静為レ実、外動用為レ権」と記すような内外動静二智説などは、忽ちに破綻をきたすのではなかろうか。

ところで、『文句』『記』のこの一段の文を注釈して、我が国の宝地房証真は、『法華疏私記』の中で次のように批評している。

凡此疏中方便品下。乃至寿量。多録二玄論文一。若欲レ破レ之則云二有人一。若欲レ取レ之直爾叙レ之。而記消釈多不レ順レ論。

然嘉祥師有二玄論一。有二義疏一。而今疏中但引二玄論一。記中但引二義疏一。恐妙楽不レ見二玄論一歟。今記既云二義勢多是嘉祥旧立一。故知非二親勘一之。（一〇〇頁下）

『文句』の中では諸所に『玄論』の文を引いているが、その説を捨てるときは「有人」と記し、採用するときは何のことわりもなく引用するという調子である。一方、『記』の解釈は、原文を参照してみると『玄論』の説と相違するところが多い。このことから、吉蔵の『法華玄論』と『法華義疏』の二著のうち、『文句』は『玄論』を引き、『記』では『義疏』を引用するだけで、湛然は恐らく『玄論』を見なかったのではなかろうか。『記』の中に、「義勢多是嘉祥旧立」と記すのは、多分、親しく『玄論』の原文に当たって校勘したのではないことを証するものであろう。『私記』はこのように評して、『記』の説が、『玄論』の原文と相違する点を一〇項目にわたって数え上げている。このような観点で、『私記』は、吉蔵の教説の厳密な引用紹介に努めているのである。(5)

吉蔵教学に対する『私記』のこのような態度に導かれ、逐次その実態を精査している、『法華文句記講録』の著者の霊空光謙（一六五二―一七三九）は、「私記都闇二今家破立之意一」（『註解合編・天台大師全集・法華文句』一四八四頁下）と漏らしている。『私記』の註釈研究は、一々典故を示し、実際はこう記されているという指摘には見るべきものもあるが、(6)それらの引用教説が『文句』や『記』でどのように評価されどのように解されたかという点にはほとんど意を注いでいないという。これは『私記』に対する穏当の評価といえよう。『私記』の段階で踏みとどまっていたのでは、天台学の研究は一歩も前に進まないだろうからである。

『私記』の説に反して、『玄論』の引用文で構成された『文句』のこの一段の原文に対して、達意の的確な理解を示し段落の取り方を明示している『記』のようすからみて、私は、湛然は『玄論』も参照したはずだと推察するが、『私記』も指摘するように、『記』で直接引用するのは、吉蔵の『義疏』であったというのは事実である。次の七例を数える。

〔1〕（記）故嘉祥又云。身之与レ乗。各作二四句一。乗四句者。一三 ――（義疏）問、旧亦明下三乗為二方便一。一乗為中真実上。与レ今何異。

為二方便一。一為二真実一。令二捨レ三取レ一。稟教之徒。雖二復捨レ三。而封二一実一。麁惑雖レ去。細惑尋生。

今問至二法華会一。昔已捨レ三。復於二何処一。而封二一実一。若未レ至二法華一。爾前復無二捨レ三之教一。声聞之人於二法華前一。見修久破至レ此。何等細惑尋生。封レ実為二是何等惑摂一。豈有二細惑一。由二聞法一生。

次云。為二対破一故。明三三与レ一皆為二方便一。

今問。不審。三一倶是方便。為レ在二法華経前一。為三已至二法華会一耶。爾前尚迷三三是方便一。何曾云二一亦是方便一。故此品初。但云二昔日方便示レ三。的無三三一倶名二方便一。対破之語為レ在二何会一。

三云。稟教之人。乃識三三一倶是方便一。更封二両非一。而為二理極一。

今問。三周何周是稟二両非一之文。爾前二乗。尚無二前二一。況双非耶。若菩薩人。処処得レ人。何須二法華一。三又以三三一一為レ二。両非為二不二一。二不二皆方便。非二非不二為二真実一。破亦準レ前。徴二人及処一。

四者二与二不二一。及以両非。仍属二四句一。未レ免二名言一。

並称二方便一。諸法寂滅不レ可二言宣一。乃是真実。

今問。三昧起告。三周顕本為レ説。不説。寂滅義偏。

答。今序経始終。凡有二四意一。一以三三乗一為二方便一。以二一乗一為二真実一。所三以立二此義一者。昔稟教之人。執レ三為レ実。不レ知三三是方便一。為レ欲レ行レ之故。明三三是方便。一為二真実一。令三捨レ三以入二一乗一也。

二者。稟教之徒。雖二復捨レ三。遂封二一実一。麁惑雖レ去。細染尋生。為レ対レ彼故。明三三之与レ一皆是方便。非レ三非レ一乃称為レ実。

三者。稟教之流。乃識二三一是便一。更封二両非一為二理極一。是故今明下三一為レ二。非三非一名為二不二一。二与二不二一皆方便。非二非不二乃是為中真実上。

四者。二与二不二一乃至非二非不二一。猶是四句未レ免二名言一。並称二方便一。諸法寂滅相。不レ可二以レ言宣一。乃為二真実一也。

何但法華。教下之理。本自無㆑言。況大不㆑可㆑説。先為㆓五人㆒。況今広明㆓五仏開権㆒。弁㆓教権実㆒。権実既顕。誰復封㆑言。言㆓封三㆒者。迷㆑教迷㆑情。今約㆑部判㆑教。消㆓方便名㆒。須㆑有㆓指帰㆒。豈徒遣㆑語以㆑語逐㆑語。迷終未㆒祛。雖㆓千万破㆒。終不㆑可㆑尽。身之四句。準㆑此可㆑知。況此品初題為㆓方便㆒応㆘用㆓方便㆒以釈㆗今品㆖。乃作㆓実釈㆒。殊違㆓品目㆒。（大正蔵三四巻・二二二頁下—二二三頁上）

〔2〕嘉祥十意繁而不㆑会。今粗点示。令㆑知㆓繁略㆒。
一証㆓解不㆑虚。
二令㆑無㆓疑悔㆒。此二属㆓述成㆒。何須㆓更云㆒㆑記。
三引㆑物生㆑信属㆓今第三㆒。
四令㆓身子慕㆑果。此属㆘章初歎㆓五仏二智㆒。為㆑欲㆑開㆑権。兼令㆖慕㆑極。今此但是授㆓八相記㆒。初住自得。不㆑須㆑

乗方便。乗真実。既有㆓四階㆒。身方便。身真実。亦有㆓四句㆒也。
一以㆑短為㆓方便㆒。長為㆓真実㆒。
二者。以㆓長短㆒並為㆓方便㆒。非長非短為㆓真実㆒。
三者。長短為㆑二。非長非短為㆓不二㆒。二与㆓不二㆒並是方便。非二非不二。乃名㆓真実㆒。
四者。二与㆓不二㆒。非二非不二。猶是四句未㆑離㆓名言㆒。並名㆓方便㆒。如来法身。四句斯忘。百非皆絶。乃称㆓真実㆒。（大正蔵三四巻・四八二頁下—四八三頁上）

問。何因縁故。為㆓声聞㆒授記。
答。略明㆓六義㆒。一者。証㆓其所述信解是実㆒。解若不㆑実則不㆑得㆑記。由㆓解実㆒故得㆑記也。故下文云。我今無㆓復疑悔㆒。親於㆓仏前㆒得㆓三菩提記㆒。
二者。受記之言。即是重明㆓会三帰一㆒。以㆔声聞作仏即知㆓仏乗是実㆒。仏乗既実則声聞為㆑権。

云レ慕。
五為レ引二八部一故。正引二同類一。八部乃旁。此同二今文
第二旁意一。昔未レ記二二乗一。故二乗根性永絶二斯望一。而
今記レ之。旁引二八部一。故云レ須レ記。
六為二引レ物往生一。与二今意一同。
七顕二経秘密一。秘密属レ理。記小属レ事。又記属二顕露一。
不レ名二秘密一。此属二昔教一。
八欲レ成二大乗一。此属二初意一。九和二会大小一。云下如三昔訶二
弥勒得記一等上。和会是開権別名。由二開権一故。方可レ与レ記。
十為レ引二有縁一。亦第三意。十意数多義少。仍闕二今文
第四意一也。元発二大心一皆期二記莂一。故知十義繁而不レ足。
彼疏諸文。斯例甚衆。余不レ可レ叙。（二五六頁下―二五
七頁上）
〔3〕嘉祥至レ此。更郤結レ前。都為二五双十隻一。
一従二傍人一指二華厳一為レ頓。従二水灑一去至二法華一為レ漸。
即漸頓一双。
今問。適作二三種法輪一。今但判為二二教一。則自言相反。
帰レ頓不レ成。如何以下捨二方便一唯仏乗会二万善一顕二久

三者。用レ此引レ物。明レ有二信心一故。便得二受記一者。
欲レ得二受記一宜レ生二信心一。
四者。欲レ令二身子欣レ果行レ因。
五者。下文天龍八部乃至中下根人。皆藉二得レ記之言一。
以為レ成レ信二旨帰一。故与二授記一。
六者。発二物往生浄土之志一。既於二浄土一成仏。並願二随
従往生一也。（五一六頁下）
問。此品始終明二幾教一耶。
答。凡有二五双十教一。
一頓漸一双。初化子不得。謂華厳頓教也。従二冷水灑
面譬説人天乗一至二法華教一謂二漸説大乗一。則頓漸一双也。

本二之教上。而為レ漸耶。
二従二灑面一去為二世間一。従二除糞一去至二法華一為二出世一
世出世一双。
今謂。諸子不レ稟二人天之乗一。故知人天非二漸教始一。若以二除糞去一為二出世一者。未審。鹿苑之後説二戒善一耶。況将三十二年首訖至二法華一同立二出世之言一。安顕二法華之別一。
三就二出世中一。大小一双。
未審。方等般若有二小乗一不。三味之大。同為二一判一。如何能顕二妙法之能一。
四就二大中一。自他一双。即指二付財一為二化他一。領業為二自行一。
未審。諸部般若。有二自行一不。声聞在レ昔。謂レ為二菩薩一。仏化元意正付令レ知。況領業之時。本在二自利一。自レ爾已後。未レ改二小途一。
五従二一使一来是密。領業是顕。顕密一双。
若微密為レ密則法華為レ密。若以二顕密一為レ密。今此声聞自二鹿苑一来。皆稟二顕教一。何名為レ密。爾前得レ記。乃名為レ密。至レ此方索。験非二爾前一。況三種与二五双一理自相反云云

頓教化二直往菩薩一。漸教通化二二種菩薩一。此中所レ明正化二廻小入大之人一。就二漸教中一。人天乗為二世間教一。従雇レ子除レ糞竟。法華為二出世教一。即世出世一双也。

就二出世教中一雇レ子除レ糞喩謂小乗教。付財譬謂大乗教。謂大小一双也。
大乗教中付財命説陶練小心。此二密教声聞。法華已去顕教声聞。謂顕密一双也。
就二密教中一付財命説令下小乗人説二於大法一以化中小人上名為二自教一。陶二練小心一。明大人説二於大法一以化二小人一名為二他教一。自他一双也。
則此自他両教名為二密教一。委嘱二家業一謂二顕教一也。此五双十教。非三但領二釈迦一化一。総摂二十方諸仏法内一。
（五五二頁中—下）

若以二五隻一同在二法華一。如二向所レ破。若従レ広之レ狭。以二最後一隻一為二法華一者。全不レ云レ開。還同二昔大一。至レ致レ令二後学対数一而已。不レ求二教旨一用レ教何耶。(二八五頁下―二八六頁上)

〔4〕嘉祥云。草木有レ二。一不レ知レ同。二不レ知レ異。若有二瑞草一即能知レ同。以喩二迦葉一。此則但従二迦葉所一レ領。可二爾。若従二仏述一。豈可三余之薬草悉云二不レ知。又亦不レ知三三草二木是瑞非瑞一。是故須レ云二今昔一。方顕二瑞之是非一。

今謂。至二此法華一。何得三更有二非レ瑞之草一。応レ云下是諸草木雖三元一地所生一味之沢。而不二自知一。忽蒙二開顕一。莫中非二祥瑞一。乃使下弾指合掌通成二妙因一。生無生慧咸成中種智上。然文中四悉。且従二迦葉領述辺一説。(二八七頁下)

〔5〕嘉祥亦云。開二二種之方便一示二二種真実一。昔不レ云二二是方便一故門閉。今云二二種是方便一故方便門開。今開義善成。二乃違レ教。経云。仏以二方便力一示以二三乗教一。何嘗但二。今文尚五七皆開。何但三耶。然此乃

今此一品如来述成。述成者拠レ譬而言三。一切草木凡有二二義一。一不レ知レ同。二不レ知レ異。不レ知レ同者。不レ知二一地所生。一雨所潤一。不レ知レ異者。不レ知三草木自有二差別一也。仮設如下有二一瑞草一。能知中同異上。即是奇特。禀教之人。亦有二二迷一。一不レ知二理同一。二不レ知二於レ縁有レ異。而迦葉一人能知二理同一。能知二教異一。乃名二奇特一。(五五八頁中)

此経開二方便門一示二真実相一者。開二二種方便一示二二種真実一。昔不レ言二二種是方便一故。名二方便門閉一。方便門閉則不レ得レ示二両種真実一。今説二二種是方便一則方便門開。方便門開故得レ示二二種是真実一也。(五八七頁上)

是未レ改時文。乃令二後徳混用一。（三〇七頁下）

〔6〕諸新旧章皆云。什訳元無二此品一。並準二斉宋録一云。上定林寺釈法献。於二于闐国一得二梵本一来。瓦官寺沙門釈法意。斉永明八年十二月訳訖。仍自別行。至二梁初一。有二満法師一講レ経百遍。於レ寺焼身。乃以二此品一置二持品前一。亦未レ行二天下一。至二梁末一。有二西天竺国沙門拘羅那陀一。此云二真諦一。重訳二此品一。置二宝塔後一。

今謂。若准二正法華一。西晋時訳。已有二此品一。則梵本不レ無。若観二所訳一。全似二什公文体一。

若準二嘉祥一。三義度量。一者。外国相伝。流沙已来多無二此品一。恐什公未レ見。

今謂。什公親遊二五竺一。豈独流沙。

二者。什公訳レ経。多好二存略一。如二智度百論之流一。

此亦不レ然。西方好レ広。但略二其重一。豈可三全除二正文一品一。

三云。宝塔命レ人。持品応レ命。以二提婆一間者。全成レ剰レ経。

何以安レ此。今文不レ云二真諦重訳一。復云二南岳私安一。若必真諦重訳不レ虚。何妨二本訳一。江東未レ有二。以レ此験レ

第四論二品有無一者。羅什翻経但有二二十七品一。後更有二提婆達多品一者。釈道慧宋斉録云。上定林寺釈法献於二于闐国一得二此一品一。瓦官寺沙門釈法意以斉永明八年十二月訳出。為二提婆達多品経一。未レ安二法華内一。梁末有三西天竺優禅尼国人名二婆羅末陀一。此云二真諦一。又翻二出此品一。始安二見宝塔品後一也。

問。竺法護。翻二正法華経一。見宝塔品後。有二提婆達事一。羅什何故不レ翻二訳之一。

答。事又難レ明。今且以二三義一往釈。

一者。外国伝云。流沙以西多有二此品一。流沙以東多無二此品一。所二以然一者。小乗之流皆謂二諸方等経並是調達所作一。是以諸国或有レ闕レ之。羅什既在二亀玆国一不レ見二此品一故不レ翻レ之。

二者。羅什訳レ経。観二察機情一毎多存略。若具翻二智度論一則十二倍於此一。恐レ難二尋求一故略為二百巻一也。如レ翻二百論一無レ益二此土一故但存略有二五十偈一。故正法華経。凡有二十巻一刪二彼煩文一略為二七軸一。

三者。見宝塔品命レ持。而持品応レ命。言勢相接。而忽

之。乃成三三人倶契二経理一。望二嘉祥三義一。全不レ可レ依。

(三一二頁中—下)

〔7〕釈常不軽菩薩品。此品既前正引レ昔。当レ知不軽已有三五品可二以証レ因。後獲二六根一可二以証レ果。故云二引証一。

嘉祥具対二今経上諸品文一。以為二七別一。

一者。以二上二品一対レ今為二三品功徳一。随喜下。法師中。今為レ上也。

二者。対二上二品一為二三世功徳一。随喜現。法師当。今品過。

三者。対二法師功徳明レ果。今品弁レ因。

四明二衆生唯一乗一故。

問以二提婆達多一則文似レ非。次恐末世多惑所以刪レ之也。

(四五二頁上—中)

所三以有二此品来一者。凡有二七義一。

一者。三品明二三種功徳一。上二品明二下中二功徳一竟。今次明二上品功徳一。

二者。此経始末明三宣持之人得二三世功徳一。分別功徳品初明二十二種利益一。聞経悟道現世功徳。従二分別功徳品一至二法師品一歎レ経能生二未来衆生功徳一。今此一品歎レ経能生二過去世衆生功徳一。此皆約二仏在時作一此分二三世一。経力雖レ多。不レ出レ利二益三世一。

三者。近証二法師品故来一。上雖レ言三持経之人得二六根浄一。未レ有二其事一。今引二釈迦本生一親自証験。証験者正証三仏滅後持経人得二六根浄一。以奨二勧未来衆生令レ持レ経也。

四者。上明二六根浄果一。今叙二六根浄因一。欲レ得二根浄一。当下如二常不軽菩薩一一心忍二諸打罵一為レ物弘レ経。必於二現身一得中根浄上也。

五者。上明二仏記一。今明二菩薩一。

六者。上明二勧福一。今明滅罪。

七者。引レ事以証二六根一。

言二三品一者。随喜容レ下。法師及此倶浄二六根一。豈分二中上一。況此尚有二先謗堕レ獄。言二三世一者。随喜乃指二仏滅度後一。法師現藉二五種一功成。不軽雖レ往明二現生後一。言二因果一者。倶浄二六根一。豈分二二別一。言二一乗一者。通二於一部一。豈唯此耶。唯対二分別功徳一。分二仏菩薩記一。

五者。欲レ説下衆生悉有二仏性一。成二一乗一義上故説二此品一。一切衆生但有二仏性一。無レ有二余性一。故唯有二一乗一無レ有二余乗一。旧云。法華経但明三善人有二仏性一。涅槃経始弁三有レ心皆得二成仏一。今明此品正弁下悪人有二仏性一義上。方便品明一毫之善皆成二仏道一。則知一切有レ心並有二仏性一皆成仏也。問。此衆生是何等悪人。答。保二執小乗一拒二逆大乗一。是謗二方等一人。又執レ小人不レ信二大乗一。於二大乗一無レ信是一闡提人。即是極悪人。有仏性義。与二涅槃経一無レ異也。

六者。自レ上以来明二授記義一。猶自未レ尽。上但明二仏授記一。未レ明二菩薩授記一。則能授記人未レ尽。上但授二善人記一。未レ授二悪人記一。則所授人未レ尽。上但現在授記。未レ明三仏滅後亦得二授記一。此則時節未レ尽。今欲レ明二三種尽義一故説二此品一。

七者。上来二品余経已広歎二持経之人福一勧レ物明二修行一。今次広叙二謗法毀人之罪一誡下約二未来一勿レ造中斯業上。故説二此品一也。（六一六頁上—中）

此則可レ爾。言二罪福一者。今謗獲レ罪。信者得レ福。上文生レ謗。豈無レ罪耶。随喜中与二陀羅尼一菩薩共生二一処一。利根智慧。豈唯福耶。言二滅罪一者。生レ謗堕レ獄。此乃生レ罪。臨終根浄。豈唯滅レ罪。法師中報陰現転。何罪不レ滅。言二引事以証六根浄一者。何不レ云下弘二宣一句一必浄中六根上。為レ章所レ引。不レ思二本文一。諸如レ此例。不レ可二具引一。故略述レ之。以生二後見一。故今更以二六義一説レ之。於レ中初一亦望二今経前品一。余五皆以二法華一望レ前。

一者。上全弘二経文一。今略弘二経意一。故不二読誦一但宣二不軽一。

二者。小典生レ信。尚未レ為二一因一。今経或毀。感二六根清浄一。

三者。諸経但明二順化弘一レ教。此品礼レ俗逆化通レ理。

四者。余経所レ表権実尚隔。此品表レ開莫レ非二四一一。

五者。諸経所レ表迹尚不レ周。此品兼表二本迹二相一。

六者。諸経上慢永言レ堕レ苦。此品即能信伏随従。

嘉祥七義。非レ不二一見一。未レ有二遠致一。得二此中意一。諸例可レ従。(三四七頁下―三四八頁上)

〔1〕の吉蔵説の引用例は、吉蔵が第一句で、三乗を方便、一乗を真実と規定し、第二句で、三乗・一乗を共に方便とし、三乗でも一乗でもないのが真実と規定するのに対し、湛然は、法華会の開顕は、三乗を捨てるということが直に執すべ

き一乗もないということを意味しているはずであるから、吉蔵の説き方はおかしいというのである。爾前でならいえることかも知れぬが、「三乗を捨てて一乗を取る」という法華の教えを聞いて、「細惑を生ずる」というのは、いよいよ解らない。さらに、法華の一乗を方便だというのはどうか。三乗も一乗も方便であるなどといって、一体どこへ導こうとするのであろうか。それだけでない。第三句では、真実は三乗でも一乗でもないということが究極の真理であると執する人のために、さらに三乗と一乗の二と、三乗でも一乗でもない不二を方便として、二でも不二でもないのが真実であるといい、第四句では、このような名言はみな方便であり、言宣に及ばないのが真実であるという。このようなことでは、法華会できちっと見定めなければならないものを回避するだけであり、何も説かないのに等しいのではないか。「今約レ部判レ教。消二方便名一。須レ有二指帰一。豈徒遣レ語。以レ語逐レ語。迷終未レ祛。雖二千万破一。終不レ可レ尽」と結ぶのは、けだし至言といえよう。[7]

〔2〕の文例は、「譬喩品」の身子授記の段の『文句』の説を注釈する個所に出る。『文句』は身子授記の義を、

㈠昔未レ記二乗一而今須レ記。　㈡中下未レ悟以レ記勉二励之一。
㈢令二聞者結縁一。　㈣満二其本願一。

からなる四意によって説くのであるが、これに対して、吉蔵は六義で説明している。湛然が「十意」を数えるのは、何によったものか解せない。『玄論』では諸の「授記品」の義を十種の義で解説しているが、[8]この説とは異なる。『義疏』では六義を説くだけで、湛然が引用する第二・七・八・九の四意は欠いている。ともあれ、湛然は、四意でおさえた『文句』の解釈に比して、吉蔵の十意（実際は六義）でする解釈は、数量ばかりをそろえて意味のないものが多いというのである。ことに『文句』の第四意の「その本願を満ずる」一意を欠いているのは致命傷だというのであろう。「元発二大心一、皆期二記莂一」（大心を発す、そのゆくへは記莂に直結する）というのがそれである。吉蔵の解はおおむねこのような例が多く、その一々を例示することもできないほどであると慨嘆してみせる。

〔3〕の例文は、「薬草喩品」の釈中に出る。吉蔵は、この品の始終で五双十教が示されていると読んだ。頓漸一双・世

出世一双・大小一双・顕密一双・自他一双からなる都合十教を示すのが、この品の趣旨だという。これに対して湛然は、頓漸一双は吉蔵が説く三種法輪の説と矛盾をきたし、世出世一双は「出家」の意味を知らず、大小一双は大乗諸経典中における『法華経』の意義をあいまいにするものであるという。次の自他一双と顕密一双の説は、前後逆になっている。吉蔵は、付財命説・陶練小心の二種（湛然はこれを法華と般若と押える）を密教の声聞、法華以後を顕教の声聞と説き、自行・化他の両教を密教とし、家業を委嘱することを顕教と説く。顕密の義は、『玄論』にも、顕示法・秘密法の二種を詳説しており、[9]吉蔵独自の理解がみられるが、彼此を対照してみると混乱があるようであり、自行・化他の意ですることのような説明の必然性も認められないようである。

〔4〕の引用例は、三草二木喩の経意を説く段に出る。草木が同異を知らないと解する説は『玄論』にもみえるが、[10]瑞草を迦葉に喩えるのは、『義疏』にみえる説である。吉蔵は、経意を迦葉一人に起こっている奇特な出来事と解し、余人は、一地の所生・一雨の所潤であるという理を知らず、また、縁によって自ら三草二木の差異があることを知らないと解するのである。これに対し湛然は、爾前では、一地の所生・一味の沢（めぐみ）であることを知らなかったのであるが、而今の法華会の開顕がなされているこの場面では、一切が祥瑞に変ずるのであり、弾指・合掌などの万善が、不可思議妙なる修行となり、生・無生の慧は一切種智を成ずるのである。そういうところを、しばらく迦葉の領解の辺について示すのであるという。吉蔵の解釈では、而今の法華の開顕の独自性は何も説明されず、いうべき大事は保留にされたままであって、不充分であると湛然は批評する。

〔5〕の引用例は、『玄論』でも同旨の文が見られるが、[11]今・昔の義にかけるのは『義疏』の説であるから、これも『義疏』にもとづくものであることが知られる。「方便門を開いて、真実の相を示す」という経文の意味を、吉蔵は、昔は方便だといわなかったので方便の門は閉じていたが、今は方便だと明示するから方便の門が開いたのであり、方便の門が開くことによって、真実を明らかに示すことができるのである。「今開義善成」と記しているから、湛然は、吉蔵の開義を一応は認めるのであろう。しかし、二種の方便、二種の真実といっている、「二」の解釈はいただけない、とい

う。経文には、「仏は方便力をもって示すに、三乗の教をもってすなり」とあるではないか、三乗とあれば、二ではないし、この三乗の意も、三に限定すべきではなく、五とも七とも開いて構わない意であると湛然はいう。

吉蔵がいう二種の方便・二種の真実とは、『玄論』を参照すれば、それぞれ乗の方便・身の方便と、乗の真実・身の真実の二種であることがわかる。『法華遊意』の巻頭にも記すように[12]、吉蔵の得意な教説の一つである。もとは〔1〕の引用例にみられるような教説とも重なるものである。したがって、湛然のこの批判の仕方には大分飛躍があるように感ぜられる。しかし敢えてそう記した意図は、この説の批判のみにとどめないで、やがて吉蔵の三車家の説[13]をも批判の射程に入れようとしたのではなかろうか。「今文尚五七皆開。何但三耶」というのは恐らくそのことであろう。

〔6〕例は、羅什訳には元来「提婆達多品」の一品がなかったという伝承を、吉蔵の説にもとづいて検討している。吉蔵書の優れる点は、このような歴史的研究動向に関する情報量が抜群に豊富であるという点にあることは誰もが認めるところであろうと思う。その意味で、『記』も、また『文句』も吉蔵書のこのような個所の諸文を大量に参照し引用するのである。しかし、その場合でもその情報の真偽のほどは厳しく吟味されなければならないだろう。一見もっともらしく見える吉蔵の説のいかがわしさを鋭く突いている。湛然の説の書誌的・歴史的当否の問題は別にしても、いうべき点はしっかり指摘しているというべきか。湛然は、『正法華経』に「提婆達多品」があるのに、羅什が見た梵本にこの部分がなかったというのは解せない。『正法華経』の「提婆達多品」の訳文は羅什訳の文体によく似ている。『正法華経』のこの部分は、羅什の翻訳である、といわんばかりの口振りである。そして、吉蔵の三義による説明に対しては、流沙以西にはこの品のある本が行なわれ、流沙以東にはこの品のない本が行なわれていたからという第一義には、天竺五ヶ国に遊学した羅什がこの品のある原本を知らなかったはずがないと疑う。さらに、翻訳に際して略した方がよいと判断して除いたのだという第二義に対しては、重説部分を省略するのならまだしも、この品のような正文を全部削除するような翻訳例は聞いたことがないと疑う。そして、前にある「見宝塔品」と後に続く「勧持品」の教説内容と重複するから除いたのだという第三義には、それは「提婆達多品」の意義がわからないからで、この品に関わった真諦であっても、

南岳慧思であっても恐らくは羅什の本意にそう形で、この品を現行の経の構成のようにおいたに違いないと説く。書誌的な解釈というよりは、かくあるべしとする湛然の意志の表明に他ならないが、指摘されてみると、確かに一考を要する問題ではある。

〔7〕例は、「常不軽菩薩品」の釈である。吉蔵の七義を立ててする理解が、菩薩の受記と解する第五義の釈はともかく、いずれも深く本文に思いを致してなされたものとはいい難いとして、一義の三品の釈、二義の三世の釈、三義の因果の釈、四義の一乗の釈、六義の罪福の釈、七義の事を引いて六根の清浄を証すると解する釈の不合理を指摘し、独自の六義の解釈を提示している。

これらの批判もとどのつまりは、『法華経』をどのような経典として見るかという根本の問題に行き着くであろう。

故知嘉祥身霑二妙化一。義已灌レ神。旧章先行。理須二委破一。識二此大旨一。師資可レ成。準二此一途一。余亦可レ了。亦如二三種法輪一。殊乖二承稟一。大師称為二頓乳一。其以二根本一為レ名。大師以二三味一為二枝条一。其亦以二醍醐一為二帰本一。今問。凡言二根本一。即曰二能生一。能生始成。後摂帰レ本。本卻非レ始。二言相乖。枝本不レ立。摂亦無レ当。況根本両分。摂帰方一。一為二根本一。二則名レ枝。是則根本、本来是枝。応三須会レ初而従二於後一。故開二華厳枝別一。以入二法華本円一。況華厳別円。倶成二近迹一。根義復壊。法華本成。又言二三味是枝末一者。鹿苑可レ爾。二酥如何。若二酥円別是枝。華厳豈可レ成レ本。若爾乃成二会レ本帰レ本。或即会レ枝帰レ枝。若法華不レ関二華厳一。則令二二本永異一。何得三名為二会レ末帰レ本。況法華部内。無下入二華厳一之文上。但有レ入二仏知見一。況涅槃終極。五味明文。本師所レ師。旧章須レ改。若依二旧立一。師資不レ成。伏膺之説靡レ施。頂戴之言奚寄。（二一三頁上―中）

この文例は、上記〔1〕の引用例文に続いて記される文であるが、ここでは吉蔵の三種法輪の教説[14]が批判されている。湛然は、智顗が頓乳の教と判じた華厳の教を吉蔵は根本法輪とし、智顗が鹿苑・方等・般若の三味で判じた諸教を吉蔵は枝末法輪とし、智顗が醍醐と判じた法華の教を吉蔵は摂末帰本法輪としているのは何とも解せないというのである。いうのであれば法華こそ根本法輪なのではないか。それなのに、法華を枝末法輪を摂めて根本法輪に帰する教と判じ、華

厳に寄せて説くのは、両経の教相の実態と相応しないものといわなければならない。この批判は、当然「華厳と法華は同じく一因一果を明かす」とし、その大要を十四種に列記する解釈や、「華厳を引き以て法華に類す」「波若は法華の異名[15]」などと解する吉蔵の教説にも向けられたものである。湛然は、この三種法輪の教判では、法華の本意は隠されてしまうと慨嘆し、根本・枝末の語義とそれによって指示されている諸経の教相の矛盾を鋭く突く。衆経と異なる法華の人法の開会を明らかにすることこそが法華学の課題ではないのか。故意に法華の妙意を貶挫しようとする吉蔵の釈の如きは、決して法華を弘讃しようとしたものではないというのである[16]。

三

以上、吉蔵の三種法輪などの諸教説に対する湛然の評価を逐次検討してみたのであるが、このような批判的視点が、やがて湛然一流の、約教与釈・約部奪釈の解釈法によって「超八醍醐の法華」という教判論を成立させるだろうことは容易に想像できるであろう。

さらには、吉蔵の教説にしばしば見られた平板な羅列的な解釈法に対する真摯な反省が、やがて湛然の「十不二門」の範疇論を形成するであろうということもわかる。色心・内外・修性・因果・染浄・依正・自他・三業・権実・受潤からなる十種の対立概念がどのように融会するのか、その意味構造を明確にすることによって、もっと緻密な教理研究の方途を探るべきだというのである。

これら湛然教学の独自の課題については、本論では論及できなかったが、このような問題は別途に究明されなければならないだろう。

ともあれ、湛然において、吉蔵の「論の宗」に対する、天台の「経の宗」の優位性は不動である。『起信論』などの新しい論は勿論のこと、三論や『法華論』などの根本の論の教説でも、その理解に際しては是々否々の態度で望むのが天台学の伝統であるが、そのような批判的な研究態度は湛然によって正しく継承され、どこまでも『妙法蓮華経』の本

文の経意を掘り下げようとする天台学の教観相資の綱格は、湛然によって充分に発揮されたことを再確認するのである。

(1)『釈籤』(大正蔵三三巻)には、次のような例がある。

○世人釈二二諦義一。但広引レ教釈二二諦之名一。不レ能レ分二別名下之旨一。況七種二諦一一復有二随情等三一。是故世人但各執レ教不レ知二教是赴レ機異説一。既迷二教旨一。(八六八頁上)

○言二南三北七一者。南謂二南朝一。即京江之南。北謂二北朝一河北也。自二宋朝一已来。三論相承。其師非レ一。並稟二羅什一。但年代淹久。文疏零落。至斉朝已来。玄綱殆絶。江南盛弘二成実一。河北偏尚二毘曇一。於レ時高麗朗公至二斉建武一来二至江南一。難二成実師一。結レ舌無レ対。因レ玆朗公自弘二三論一。至二梁武帝一。勅二十人止観詮等一。令レ学二三論一。九人但為二児戯一。唯止観詮習学成就。詮有二学士四人一入レ室。時人語曰。興皇伏虎朗。栖霞得意布。長干領語弁。禅衆文章勇。故知南宗初弘二成実一。後尚二三論一。近代相伝以二天台義一。指為二南宗一者非也。自是山門一家相承。是故難則南北倶破。取則南北倶存。今時言二北宗一者。謂二倶舎唯識一。南方近代。亦無二偏弘一。其中諸師所レ用義意。若憑二三論一則応三判為二南宗一。若二今師所一レ用毘曇。成実。及三論等大小諸経一。随レ義引用不レ偏二南北一。若法相宗徒。多依二大論一。観門綱格。正用二瓔珞一。融二通諸法一。則依二大品一。及諸部円文一。故知。今家不レ偏二朋党一。(九五一頁上—中)

『輔行伝弘決』(大正蔵四六巻)には、次のような例がある。

○大師与二吉蔵一書云。若有レ解無レ行。不レ能レ伏レ物。有レ行無レ解。外闕レ化レ他。(二七九頁上)

○不生生等。古亦多解。興皇以二雪山偈一銷。不生生是諸行無常。生不生是生滅法。生生是生滅滅已。不生不生是寂滅為楽。又将二四出偈一銷。言二四出一者。此偈四処出レ之。(三〇九頁下)

○龍樹中論。通申二大小一。論意亦観二因縁一為レ宗。論師下明下諸師謬解。但以二二諦一為中中論宗上。(以下略)(四二六頁上)

『記』(大正蔵三四巻)の中にも、本論で提示した以外にも次のような用例がある。参考までにそのすべてを列記しておく。

○若未レ聞レ法、無明先破。則聞法時無明已去。復不レ名レ障。此是三論師意。不レ問二無明為一レ障所以。直以二自他等一。責二障有無一。(二一九頁下)

○第三師、同二於嘉祥一。嘉祥尚然。故並不レ知二三乗共位一。及瓔珞等次第行者。是方便菩薩。(二三七頁下)

○興皇三解。一約レ理解。理非二善悪一。有二彼二用一。即指二二人一各有二善悪一種用一故。倶有倶無者。互得二有無一辺一故也。(二四四頁中)

○注家云。無二空有性一、名同二無性一。堪レ紹二継菩提一。名為レ種。如レ此釈者、此従二修得一。未レ識二性種一。嘉祥云、無性者但云レ無二自性一。(二四六頁下)

○先列二三時一在二法華外一。次大品下。明二三時不レ及二法華一。故以二法華人法一。永異二衆経一。若不レ爾者。故欲レ貶二挫法華之妙一毀在二其中一。何成二弘讃一。嘉祥猶然。況復余者。大品等帯。具如二玄文一節節明二五味一者是也。若不レ爾者。安知下従レ昔未二曾顕説一秘密之蔵。不二妄与一人。多二怨嫉一等上。当鋒者。法華在レ前。如二大陣難一レ破。涅槃在レ後。如二余党不一レ難。初当二先鋒一斯為レ不レ易。
(三〇六頁中―下)

○此品下別明二来意一者。験二嘉祥三意一。全無二所以一。可二以レ意知一。(三一三頁中)。

(2) 近年の研究に限っていうと、このような視点で、天台智顗の全著述を批判的に研究した成果は、佐藤哲英著『天台大師の研究』(昭和三六年、百華苑)である。本書の学説を全面的に継承し、三論教学の側から改めて研究した成果が、平井俊榮著『法華文句の成立に関する研究』(昭和六〇年、春秋社)である。筆者もまた両先生から多大な学恩を頂戴している一人である。拙稿「書評紹介・平井俊榮著『法華文句の成立に関する研究』」(『駒沢大学仏教学部論集』一六号、昭和六〇年)、拙稿「佐藤哲英先生の学徳を偲ぶ」(『遠慶宿縁――佐藤哲英先生追憶集』、昭和六〇年、龍谷大学佐藤哲英先生追憶集編集会・浅田正博研究室内)でその一端を認めた。

(3) 大正蔵三四巻・一頁中。師説を聴受した灌頂の添削修治の実態を、「盗用」ないし「剽窃」として、厳しく指弾する説(上記『法華文句の成立に関する研究』参照)もあるほどであるが、天台学の伝統では、師説を祖述した人として高く評価している。『註解合編・天台大師全集・法華文句一』(昭和六〇年、中山書房)の巻頭に載する、解題・多田厚隆稿「法華文句について」を参照されたい。『文句』でも『記』でも、批判的に言及しつつ引用しており、吉蔵書の「盗用」とか「剽窃」などの評言は当たらないと考える。むしろ『文句』『記』の批評を、吉蔵教学の課題としてどのように超克するかということこそが、教理研究の新たな問題だといえまいか。

(4) ここまでの『文句』の原文は、吉蔵の『玄論』の説を下敷きにしていることが、『法華文句の成立に関する研究』三〇九―三一一頁にわたって詳説されている。参照されたい。

(5) 『私記』のこのような説は、次註に出す『講録』の中で、『私志記』に先例があり、『授決集』で批判されたものであると提示されている。この点は『法華文句の成立に関する研究』でも、「また、智証大師円珍(八一四―八九一)にも、その著『授決集』巻下に、「叙二附傍五時一決二十四」という一節がある。そこで円珍は、湛然の弟子石鼓寺智雲が、その著『法華私志記』巻第一〇で、『文句記』に多く嘉祥の所立とあるも、嘉祥の文をみるに多くは相応しないといっているが、この智雲の説は間違いであるといって次のように述べている。

今決曰。且依二妙楽一此合好也。凡嘉祥製疏随レ時不定。随レ見浅深時時製レ之。今時流行且末後本也。疏中雖レ不レ裁。已出二玄

論四末。所以丹丘載之。妙楽勘定之。私見且如是。　（大正蔵七四・二九八下）

と述べている。円珍も、この段が『玄論』巻第四末に依るものであることをつとに認めていたのである。証真（—建久頃AD・一一九〇—一一九八—）より凡そ三〇〇年も前の九世紀に、すでに叡山天台の中心的人物によって、『文句』に『玄論』の影響がみられるという指摘がなされていたことは注目してよい」（三一五—三一六頁）と評している。引用の事実は事実としても、どのように引用されているのかさらに精究する要があろう。

（6）『註解合編・天台大師全集・法華文句』（昭和六〇年、中山書房）は、『法華経』原文・『文句』・『記』・証真の『私記』・光謙の『講録』・癡空の『講義』の六本を会本にしたもので、本書を便利に使用させて頂いた。殊に、善本として『講録』を採用されたのは編者の見識である。編集者の多田孝文氏に記して感謝申し上げたい。

（7）『玄論』（大正蔵三四巻）に出る次のような説も同旨である。「四者為封言之徒。聞上開権顕実。明一弁三。便謂有三一。有開有合。是故今明菩薩行。諸法実相。無上中下。非一非三、非開非合。三一開合。皆是方便化物。故説菩薩行」（三七一頁上）。

（8）大正蔵三四巻・三六九頁上—中。

（9）大正蔵三四巻・三六八頁下。

（10）大正蔵三四巻・三六八頁中。

（11）大正蔵三四巻・三七二頁上—中。

（12）大正蔵三四巻・六三三頁中。

（13）ここではこの点に踏みむことはできぬが、『玄論』に次のように吉蔵の教説が出る。

評曰。三車諍論紛綸由来久矣。了之即一部可通。迷之即七軸皆壅。今以八文徴之。方見此釈為謬。第一文云。如来但以一仏乗故。為衆生説法。無有余乗若二若三。此文次第列三乗也。但以一仏乗者。謂仏教為第一也。無有余乗若二若三者。無有縁覚為第二。声聞為第三。以此文詳之即唯有三車。即執四為謬矣。

問。経常列三乗。不作此之次第。今何以然耶。

答。以仏乗為第一。縁覚為第二。声聞為第三。此従上数至下。豈非次第耶。

問。何故作此次第耶。

答。此正判三乗有無義也。初句明唯有一仏乗。次句無二無三。明無余二乗。以唯有一仏乗故。仏乗為実。無二無三故、二乗為方便也。

（中略）

第五文云。但以二一乗法一。教二化諸菩薩一。無二声聞弟子一。此文最分明。既云下但以二一乗一教中化菩薩上。則有二菩薩一也。無二声聞弟子一。即無二余二乗一也。

（中略）

諸文甚多。略挙レ証。此釈既非。則四乗義謬。会三亦失矣。

復有人言。但有二三乗一。会三帰一者。帰二三中仏乗一。非二三外別有一レ一也。

評曰。若但有二三乗一。不レ違二八証一。尋二経首尾一。復害二六文一。（中略）又三中之一是実者。則会レ二帰レ一。不レ名下会レ三帰上レ一。

問。立レ四則違二八証一。弁レ三復害二六文一。請会二通之一。令レ無二豪滞一。

答。（前略）今所明者。八証六文猶一意耳。且会二二文一。余皆可レ領。

一云。方便説レ三。次云。唯一是実。余二非レ真者。唯一仏乗欲レ引二導衆生一故方便説レ三。考レ実而言。唯一仏乗是実。余二非レ真。是故。説レ三説レ二。猶一意耳。（大正蔵三四巻・三八九頁上）

(14)　吉蔵は、三種法輪の教判輪にもとづいて、『法華経』を摂末帰本法輪と指示した。その一端を、『法華遊意』と『義疏』（共に大正蔵三四巻）では、次のように記している。

○六者欲レ説二三種法輪一故説二此経一。言二三種一。一者根本法輪。二者枝末之教。三者摂末帰本。根本法輪者。謂仏初成道。花厳会。純為二菩薩一。開二一因一果法門一。謂根本之教也。

但薄福鈍根之流。不レ堪三於聞二一因一果一故。於二一仏乗一分別説レ三。謂枝末之教也。

四十余年。説二三乗之教一。陶二練其心一。至二今法花一。始得下会二彼三乗一帰中於一道上。即摂末帰本教也。

問。此経何処有二三輪文一耶。

答。信解品云。長者居二師子坐一。眷属囲遶羅二列宝物一。即指二花厳根本教一也。喚レ子不レ得故密遣二二人一脱二珍御服一著二弊垢衣一。謂隠レ一説レ三。謂枝末教也。如富長者知二子志劣一柔二伏其心一乃教二大智一。謂摂末帰本教。

又譬喩品云。如下彼長者。雖二復身手有一レ力。而不レ能レ用レ之。但以二慇懃方便一勉済中諸子火宅之難上。然後各与二珍宝大車一。初句謂隠二根本一。次句謂起二枝末一。後句謂摂末帰本。即三輪分明之証也。（『遊意』六三四頁下—六三五頁上）

○釈迦一化。凡有二三時一。一者双説。二者双覆。三者双開。言二双説一者。仏初成道。華厳之会。為二諸大士一。説二究竟法一。明二円満身一。故長者居二師子坐一。羅二列宝物一。即是其事。故説二双説一。但小器未レ堪故。鹿苑之会　隠レ一明レ三。覆レ本開レ迹。是以長者止二於傍使一。更遣二余人一。脱二珍御服一。著二弊垢衣一。即是其事。謂双覆也。至二法華会一。倶開二二権一。双示二両実一。謂双開也。初之

双説。謂根本法輪。次之双覆。謂支末之教。後之双開。謂収末帰本。此之三門。非㆓但釈迦一化㆒。総摂㆓一切諸仏教門㆒。法華結㆓会終始㆒具㆓足三門㆒。但対㆓昔双覆㆒故。言㆓双開㆒也。(『義疏』四八四頁上)

(15)『玄論』の教説。引用した順に、大正蔵三四巻・三六六頁中、三六六頁下、三八六頁上に出る。

(16) 注(1)にも列記した引用文の一。「故以㆓法華人法㆒。永異㆓衆経㆒。若不㆑爾者。故欲㆑貶㆓挫法華之妙㆒毀在㆓其中㆒。何成㆓弘讃㆒。嘉祥猶然。況復余者」(大正蔵三四巻・三〇六頁中)とみえる。

(平成元年八月末日稿)

慧遠と吉蔵——両者の『観無量寿経義疏』を中心として

藤井　教公

一　はじめに

筆者は、実のところ、中国浄土教に関しては全くの門外の徒である。それが、吉蔵における浄影寺慧遠（以下、慧遠と略す）の影響という課題を与えられて、右のようなテーマを選ぶに至ったのは、以下のような事情による。それは、まず第一に、吉蔵の経典注釈書の中に同一の経に対する慧遠の注釈書の文言が、かなり採り込まれているという事実があったからである。その典型が吉蔵の『勝鬘宝窟』で、この疏の中には慧遠の『勝鬘義記』のかなりな部分が援用・引用されていることが知られている。(1) 両者の疏の意図する内容が、結果的にたとい相違するものであったとしても、疏の成立という点に関して、一方が他方に与えた影響ということを考えるならば、これほど具体的で直接的に示し得る影響の好個の例はない。それで、同一の経典について、慧遠と吉蔵の両者にそれぞれの疏が存在するものを取り上げ、吉蔵が自らの疏中に慧遠のものを採り込んでいるであろうとの予測にもとづいて、両者の疏の比較をすることによって、吉蔵

のその疏の成立における慧遠の影響を探ろうと考えたわけである。慧遠と吉蔵にそれぞれ共通する現存の注疏としては、『維摩経』『涅槃経』『無量寿経』『観無量寿経』などの経典に対する注疏があるが、今回、浄土経典の一つである『観無量寿経』を取り上げたのは、これが理由の第二であるが、この経が中国浄土教において最も大きな役割を果たしたものであるということと、[2]如来蔵縁起を標榜する地論宗南道派の慧遠と、三論の無所得正観の立場に立脚する吉蔵とにおいて、浄土教思想がそれぞれどのように受容されているかという点に大きな興味を懐いたということからである。

以上のような理由で、本論では慧遠と吉蔵の『観無量寿経』に対するそれぞれの注釈『観無量寿経義疏』(両疏とも同名。以下『疏』と略す)を取り上げ、両疏を比較検討することによって、吉蔵の『疏』の成立がどれほど慧遠の『疏』に負っているかということを文献的に明らかにし、また、経が両者それぞれの中でどのような思想的位置を占めているかということを探ろうとするものである。

二　慧遠・吉蔵の『観無量寿経義疏』について

『観無量寿経』は、『無量寿観経』とも呼ばれ、王舎城において阿闍世太子が父王ビンビサーラと母妃ヴァイデーヒーを幽囚したという王舎城の悲劇を直接のモチーフとして、釈尊がヴァイデーヒーに、十六種の観想によって無量寿仏とその仏国土の極楽世界を見させようと説く観仏経典である。この経について、近年インド成立を疑う説が出されている[3]が、中国では『出三蔵記集』より後の隋代の『法経録』以降の経録では劉宋の畺良耶舎の訳出とされており、『梁高僧伝』巻三の彼の伝によれば、元嘉初年(四二四)に宋都の建康に入り、同一九年に江陵に卒するまでに、本経のほかに『薬王薬上観』を訳出したという。[4]この記述が事実とすれば、本経の訳出は、南朝において四二四—四四二年の間に畺良耶舎によって行なわれたことになる。

本経は、訳出以来、その内容の観仏三昧と十称滅罪の説示が広く中国仏教界に迎えられ、中国浄土教成立に大きく寄与したとされている。しかし、その割には本経に対する注釈書が著わされたのは比較的遅かったらしく、現存最古の疏

は、訳出以来一世紀以上経ったころに著わされた浄影寺慧遠のもので、その後に吉蔵のものが続き、以後唐代の道綽・善導以降になって、浄土教が隆盛して経が重視されるとともににわかに疏が多く製されるようになってゆく。

慧遠の『疏』の撰述年代は明らかではない。『疏』の中で、「広如別章」とか、「義如別章」として、詳細な説明を『大乗義章』に譲っているところからすると、『大乗義章』の成立以後であることは間違いない。[5] しかし、それ以外には『疏』中では他の自著に言及するところはないので、彼の数多い他の経典注釈書との先後関係も不明で、彼の『大乗義章』成立以後のいつの時代に著わされたものなのかも定かではない。[6]

『疏』の構成は、上下二巻から成り、巻頭に「此経開首、先知五要」と述べて、(一)「教之大小」、(二)「教局漸及頓」、(三)「経之宗趣」、(四)「経名不同」、(五)「説人差別」、の五項目について簡潔に記し、以下に経名を釈した後に、経の随文解釈、という体裁になっている。したがって、内容の分量は経の随文解釈が『疏』全体の殆どの部分を占め、彼の意は専ら経の随文解釈に注がれていることが知られる。

一方、吉蔵の『疏』は一巻で、慧遠の『疏』に較べてその分量は少ない。その体裁は、冒頭に「序」を置き、次に「六門明義」といって、(一)「序王」、(二)「簡名」、(三)「弁宗体」、(四)「論因果」、(五)「明浄土」、(六)「論縁起」、の六項について経の意義を明かし、その後に経の随文解釈をなしている。慧遠の『疏』との著しい相違は、吉蔵の『疏』の場合、先の六項目の記述が非常に詳細で、分量も『疏』全体の四割以上を占めていることである。そして、その分だけ随文解釈の部分が慧遠に比して格段に少なく、解釈もずっと簡潔なものとなっている。したがって吉蔵の場合は、経の随文解釈よりも、六項目によって経の意義を明かすことに重点が置かれており、その意味では経の文義を明かすことを目的とした『義疏』という書物の性格に沿ったものとなっている。吉蔵の『疏』の場合についても、慧遠と同様、他の自著に関説するところが全くみられず、その成立年代については不明というほかはない。[7]

三　両疏の比較検討

さて、それでは以下に両者の『疏』（両疏とも大正蔵第三七巻所収）の具体的な比較検討に移ろう。そのすすめ方として、それに対応する慧遠の『疏』の相当部分を取り上げて示し、その解釈の異同を検討してゆくことにする。順序として、吉蔵の『疏』を中心として、まず最初に一経の分科について出し、次に先述の吉蔵の六項目（慧遠には序はない）の順に従い、必要に応じて随文解釈の部分を取り上げてゆくことにする。

(一)　経の分科

吉蔵が一経全体について、その内容からどのように構成上の区切りをつけているか、ということを、慧遠の場合と対照させながら示してみよう。両者の経の分科について述べたところを挙げると、次のようである。

吉蔵『疏』

此経例為三段。序・正・流通。（一二三九頁上）

時韋提希見仏世尊下、三段初章竟、今則第二正説。（一二四〇頁下）

爾時阿難即従座起下、大段第三流通。（一二四五頁下）

慧遠『疏』

此経始終、文別有三。謂、序・正・流通。従初乃至世尊何縁与提婆達為眷属来、是其由序。唯願為我説無憂下、是其正宗。阿難白仏言当何名此経下、是其流通。（一七四頁上）

（傍線部分は所釈の経の本文。以下同じ）

以上は、経の最も大きな構成上の区切りについての部分を挙げた。これで見ると、吉蔵は、序・正・流通の三段に一経を区分しているが、この区分の仕方は慧遠のそれと同一で、いずれも釈道安以来の三分科法に拠っており、その区切る場所もほとんど同一で大差ない。このことは、いうまでもないことだが、解釈に意を注ぐべき経の本論部分の範囲について、両者の見解がぴたりと一致しているということであって、それはまた、両者の経に対する解釈が、内容的に大

きくかけ離れたものでないことをも予測せしめるものである。[8] この、両者の経の構成区分に関する見解が同一であるということを前提にして、以下に具体的に内容について検討してゆこう。

(二)　第一「序王」

吉蔵は「序」において、次のように述べる。

夫法身虚玄、非二名相之形一。浄刹妙遠、絶二浄穢之域一。(中略) 真虚之道、非二有心之所一レ託、亦非二無心之所一レ会。非レ能非レ所。是穢亦浄。以二不二而二一、有二本迹之称一、存二浄穢之教一。此是随縁之意、応物之門。(中略) 故此経以二不二一為レ体。(二三三頁中—下)

慧遠の『疏』には「序」はなく、またこれと対応する文も慧遠の『疏』中には見出せない。今、吉蔵のこの序を一見してただちに知られることは、僧肇の影響が非常に色濃く出ている文章だということであるが、[9] それはともかく、文の趣旨は、虚無にして玄妙なる法身は、名称や形相を超えており、その仏国土も浄とか穢とかの領域を超えたものである、有心にしろ無心にしろ、その道に預かることはできないのだが、それが衆生教化という縁によって浄・穢というあり方を示す、しかもその浄と穢とは、本来不二なるものであって、その不二に裏づけられて浄と穢との二がある。すなわち、不二にして二であり(また二にして不二である)、この相即関係を基盤として「本」と「迹」がいわれ、さらに「本」たる「理」と、それに対応する「迹」たる「浄穢の教」とがある、ということである。[10] ここで中心となっているのは、「不二而二」という対応相即関係で、これは浄と穢との二の相即と、その浄と穢の二と非浄非穢の不二との相即という、いわば竪と横の二段構えの相即関係である。これは吉蔵においてはその著作中の随所にしばしば説かれるものであり、「本迹」や「理教」という対概念の基礎となっているものである。このことをよく示しているのが、たとえば『浄名玄論』巻一の次の例である。すなわち「夫不二理者、謂不思議本也。応レ物垂レ教、謂不思議跡。非レ本無二以垂一レ跡、故因レ理以説レ教。非レ跡無二以顕一レ本、故藉レ教以通レ理」(大正蔵三八巻・八五三頁下)とあり、ここでは「不思議」ということについ

て、不二なる「理」が「本」であり、（二なる）「教」が「跡（＝迹）」であるとされている。すなわち、「不二」と「二」との対応相即関係が基礎となって「本迹」と「理教」とがいわれているのである。このように、吉蔵にあっては、「不二にして二」という相即の論理が大きな意味をもっていることが知られるが彼自身もまた、この「不二にして二」と、またその逆の「二にして不二」という相即の論理を「仏法大事」あるいは「仏法之大宗」などと呼んでいる。[11] このようなことから、この相即の論理が、彼の思想構造の中核をなしているということができるであろう。

さて、吉蔵の思想構造が以上のようなものであるとすると、彼の経に対する理解、なかんずく、無量寿仏とその浄土に対する理解はどのようなものになるであろうか。これについては、以下に順を追って慧遠との対比においてみてみよう。

(三) 第二「箇名義」

この段は、「仏説観無量寿経」という経名を釈する釈名段である。この段では、吉蔵の『疏』と慧遠のそれとが明らかに対応する部分が見られる。今、それを両者対照して示そう。まず経名の中の「仏」を釈する部分で次のようにある。

吉蔵『疏』

仏是能説者。『大論』云。説法有五人。一仏、二弟子、三諸天、四化人、五仙人。此経是仏金口所吐、故云仏説。胡漢具云仏説。仏陀此云覚者。以自覚覚他、覚道満足、故云覚者。自覚対凡夫、覚他対二乗。覚道満足対菩薩。（二三三頁下）

慧遠『疏』

諸経起説、凡有五種。如龍樹弁。一仏自説。二聖弟子説。三神仙説。四諸天鬼神所説。五変化説。此経五中、是其仏説。（中略）初言仏者、標挙説人。此翻名覚。（中略）既能自覚、復能覚他、覚行窮満、称之為仏。言自覚者、簡異凡夫。言覚他者。別異二乗。覚行窮満、彰異菩薩。（一七三頁中）

（○印は両者の対応部分。以下同）

両者とも、経の能説人に五種があるとして『大智度論』を引き、この経は仏説であることを示して、次に仏の解釈に移っているが、右に挙げた両者の文は、語句こそ多少の違いはあるものの、文意は全く同一、表現もほとんど酷似している。ただ『大智度論』の引用については、慧遠は「龍樹の弁の如し」としているのに対し、吉蔵は直接に論名を出して「大論に云く」としており、その引用内容では、慧遠が、第三が神仙、第四が諸天鬼神、第五が変化という順になっているが、一方、吉蔵は第三が諸天、第四が化人、第五が仙人としているように、両者では能説人の列挙次第が異なっている。現存のテキストでは、「仏法有五種人説。一者仏自口説。二者仏弟子説。三者仙人説。四者諸天説。五者化人説」（大正蔵二五巻・六六頁中）となっており、列挙の順序は慧遠の引文と一致する。

右の対照させた二文を見れば、吉蔵が慧遠の『疏』を参照し、語句に多少の変更を加えて、そのまま援用し、自らの釈としていることは明らかであろう。『大智度論』の引用は、吉蔵が列挙の順序と語句を変更したというよりも、吉蔵が当たり直したテキストの原文がそうなっていたと考える方が、吉蔵が論を熟知していたことから推して妥当であろう。

次には、やはり同じ釈名段で、経名中の「観」の一字に対する釈を挙げる。

慧遠『疏』

繫念思察、説以為観。無量寿者、是所観仏。観仏有二。一真身観。二応身観。観仏平等法門之身、是真身観。観仏如来共世間身、名応身観。真身之観、如『維摩経』。見阿閦品説、観身実相。観仏亦然。我観如来、前際不来、後際不去。今則不住。如是等也。（中略）其応身観、如彼『観仏三昧経』。取仏形相、繫想思察、名応身観。此仏応身、随化現形、相別彼此、不得一種。（中略）今此所論、是応身中、麁浄信観矣。（一七三頁中

吉蔵『疏』

観下是所説。（中略）観有三種。一観実相法身。二観修成法身。三観化身。観実相者、体無二相。是不二正観。謂平等境智義。（中略）故『浄名経』云、観身実相。観仏亦然。観修成法身者、観修成仏。研修妙行、行満剋成妙覚報仏。故此経云、是心作仏。観化者、観西方浄土仏也。此是昔自在王仏時、法蔵菩薩、発四十八願、造此浄土。仏生其中、化度衆生。観此仏故名観化仏身。（一三四頁上―中）

─下）

ここで注目されるのは、『維摩経』の引用で、両者全く同一箇処（大正蔵一四巻・五五四頁下─五五五頁上）を引いていることがわかる。慧遠の方は経の引用が「今則不住」まで及んでいるが、吉蔵の方の引文は「観仏亦然」までの二句だけである。『維摩経』引用の前の中略した部分には、『大品』と『法華経』のそれぞれ短い引用があって、その後にこの『維摩経』が引かれているから、このことから察すると、慧遠の『疏』の中から『維摩経』の引用部分を引きながら、前の二経の引用文の長さに合わせるべく、それを短く端折ったものであろう。

ところで、両者の「観」に対する解釈を比べてみると、両者とも観仏の種類を挙げながら、その内容が異なっていることが知られる。吉蔵は、㈠観実相法身、㈡観修成法身、㈢観化身の三種を挙げ、慧遠は、㈠真身観、㈡応身観の二種を挙げている。観仏の種類とは、ここでは仏の身体について、いずれの仏身を観想するかということの分類であるから、これは要するに仏身論の問題である。そこで、吉蔵のいう三種の仏身の、実相法身・修成法身・化身のそれぞれはどのようなものであるかというと、まず実相法身は、実相の理としての法身であるから理法身であり、修成法身は報身、化身は応身ともいいかえてよいから、これは普通一般にいう法報応の三身と同じである。ここで彼は、西方浄土の仏、すなわち阿弥陀仏を観ずることが観化仏身であるとしていることから、彼が無量寿仏を法報応の三身でいう応身とみなしていることがわかる。応身は、教化の対象に応じて化作された身体であるから、応現の場所が限定され、その寿命も長短があって有限なものである。それに対し、法身は理仏であり、報身は修成の報果として得られた三世十方に遍満する身体であるから、これらに比すと応身は三身中では、局限された身体として低い位置に置かれているものである。それ故、吉蔵がここで無量寿仏を応身と規定していることは、彼自身の無量寿仏に対する価値づけが余り高くないことを示している。

それでは一方の慧遠の解釈はどうであろうか。慧遠はここでは真身観と応身観の二種の観を挙げているのは先述のとおりだが、これは仏身については真身と応身の二身に分けているということである。真身とは、彼によれば、平等法門

の身、応身とは、如来の世間と共なる身であるという。彼は『大乗義章』巻一九「三仏義」で、仏身について種々の説をまとめているが、そこで今の真身と応身の二身説が挙げられている。すなわち、

真応不同、開分為二。自徳名真、随化所現、説以為応。真則是法門之身、応則是其共世間身。(中略)法門身者、如世陰陽五行等法、亦如一切衆生体識。心雖是有、而無一相。雖無一相、而実有之。共世身者、随化所現、同世色像。或時似天、或復似人。如是一切、雖現衆相、而無一実。雖無一実、無所不為。(中略)又復平等法之身、形無所在、無所不在。無所在故、菩提無処。以無処故、徳満法界。(中略)共世身者、形有所在。以所在故、化別彼此。諸根相好、各有分限。(大正蔵四四巻・八三八頁下―八三九頁上)

とある。この説明によれば、真身は、仏の自利の徳であり、形相なき実在として法界に充満する理とその徳、すなわち理と智の身体である。これは、法報応の三身でいえば、法身と報身の合したものといえる。[12] 一方、応身は、世間に同ずる身体で、世間と同じ形相を有し、ある時は天人に、ある時は人にと、さまざまな姿として現ずる身体である。それ故、一として実在なるものはない。これは先の三身説でいえば応身にあたる。以上が慧遠のいう真身と応身の二身で、彼は経をこの二身説の上に立って解釈するのである。それで、先の慧遠の「観」の釈文にもどると、最後の部分で「今、ここに論ずる所は、これ応身中の麁なる浄信の観なり」と述べており、これによって彼が無量寿仏を真身と応身の二身のうちの応身としていることがわかる。それ故、無量寿仏の仏身については、慧遠も吉蔵と同じく応身としていることが知られる。ただ、両者の相違は、慧遠が二身説に、吉蔵が三身説に拠っているということである。

それでは、吉蔵が無量寿仏を応身と規定したその理由根拠は何であろうか。今、それについて述べている部分を慧遠と対照させて挙げよう。やはり同じ釈名段の「無量寿仏」に対する釈である。

慧遠『疏』	吉蔵『疏』
今此所観、従寿為名。然仏寿命、有真有応。真如虚空、畢竟無尽。応身寿命、有長有短。今此所論、是応非真	胡云阿弥陀仏陀、此云無量寿覚者。以無量寿通三仏。何者、法仏非彼此辺量可度、故強名無量。修成仏寿量

故彼『観音授記経』云、無量寿仏、命雖長久、亦有終尽。故知是応。此仏応寿、長久無辺、非余凡夫二乗能測、故曰無量。命限称寿。（一七三頁下）

同虚空、故云無量寿。応仏無量者、若通論門、衆生無量、垂迹何尽。如『大経』十三願云。云何捨慈悲、永入於涅槃。別論弥陀者、広大願造土。寿長遠、三乗凡夫不能測量、故云無量。（二三四頁中）

ここは、吉蔵が無量寿仏という名の「無量寿」について解釈を施している部分である。「無量寿」ということが三仏、すなわち、法仏・修成仏・応仏の三種の仏身についていえるとしているが、この三仏は先に「観仏」の解釈の段で既にみたものである。そこでは、吉蔵は仏身について三身説に立って解釈していたが、ここでもそれに対応して、その三身それぞれについて「無量寿」であることをいっている。一方、慧遠の解釈は、やはり先の「観仏」の解釈で二身説に立っていたが、ここでもそれと相応して、真身と応身の二身について述べ、「今、此に論ずる所、これ応にして真にあらず」として、ここで論じている無量寿仏の仏身が真身でなく応身であることを再説している。その理由として、『観音授記経』で無量寿仏の寿命は長久ではあるが有限である、と説いている文を引き、寿命が有限であるが、凡夫・二乗はその長さを測ることができないので、「無量」というのだ、としている。両者の以上の解釈を見てみると、慧遠は二身について、吉蔵は三身について述べているのだが、両者の解釈のそれぞれの文言が、印を付した部分について酷似しているのが気付かれよう。このことが一層はっきりとわかるのは、後出の吉蔵の第六「論縁起」中の釈においてである。今の解釈部分では、吉蔵は、応身について通別の二門に分けて、その寿命が「無量」といわれる理由を簡潔に説明するのみで、慧遠のように応身の寿命の有限なることには触れていないが、第六「論縁起」中では、この無量寿仏は、寿量が実際に無量であるから無量寿というのか、あるいは寿量が有限であるのに無量寿というのか、という問いを設けて、その寿命について論じている。まず、吉蔵は、無量寿仏はその寿命が実際は有限であるが無量寿と称するのだ、といって、寿命の有限なることを次のようにいう。

寿有量而称無量者、即是此経。外国云阿弥陀、此云無量寿。然仏寿実有量。此仏寿半閻浮提微塵数劫滅度。観音補

処。観音滅度後、勢至補処。故寿有量而称無量寿也。(二三八頁上)

ここでは彼は直接経を引いてはいないが、しかし、無量寿仏が滅度の後、観音・勢至と順に補処となるといっている内容は、慧遠の引いた『観音授記経』の所説と同一である。そして、この有限な寿命の無量寿仏がなぜ「無量」と称せられるのか、という理由を二つ述べるうちの一つは、

又、称無量寿者、声聞縁覚二乗、不能思量此仏寿命。故云無量寿。非彼仏寿実無量也。(二三八頁上)

というもので、これは先に慧遠と対照させた文の、言葉を替えた繰り返しである。先には「三乗凡夫」といっていたが、ここでは「声聞縁覚二乗」といい、先に慧遠が「余凡夫二乗」としているのに近くなっている。

以上のことから判断すると、吉蔵は、慧遠の釈を参照し、慧遠が二身説に立って解釈しているものを、三身説に立つ解釈に組みかえて利用したものと思われるのである。ここで検討した第二「簡名義」では、吉蔵は慧遠と同じく無量寿仏を応身としていることが知られた。両者に二身説、三身説という仏身についての解釈は異なっているが、両者のいう応身の内容は同一のものである。

(四)　第三「弁宗体」

ここでは、経の宗と体とを論じている。「宗」とは、中心的あるいは根本的意義という意味で、一経の眼目のことである。「体」は、本質あるいは本体の意である。宗と体とについて、吉蔵は「宗体無異」として両者異ならないとするものの、この経については、「以不二為体、因果為宗」(二三四頁下)とする。体について不二というのは、これはすでに先の序の中で見たとおりである。宗について、因果を宗とするというその因果とは、浄土往生の因とその果としての浄土往生そのもののことをいう。すなわち、吉蔵は、この経の根本意義は浄土についての因果を明かすことにある、というように捉えているのであるが、さらにこの経は『無量寿経』と比較すれば、「広論因行、略弁浄土」(同前)であるから、浄土往生のための修行を明かすことにこの経の眼目がある、とするのである。この修行とは経の説く三種の勝福と

十六種観にほかならない。それ故、吉蔵は、別してこの経を論ずるならば、浄土の因果を体となし、人々に浄土往生のための修行を修めることを勧めることが宗である、というのである。一方、慧遠の解釈はどうかというと、慧遠は『疏』の冒頭で五要として五項目にわたって一経の肝要を列挙しているが、その第三で「須知経之宗趣」（一七三頁上）といって、『涅槃』『維摩』『大品』などの例を挙げた後、「此経観仏三昧為宗」（同前）といって、観仏三昧がこの経の根本義であるとしている。観仏三昧とは経の説く十六種観法にほかならないから、これも浄土往生の因行である。したがって、慧遠もこの経の眼目が浄土往生のための行を説くものとしている点で、基本的には吉蔵と同じ解釈であるが、しかし、より具体的に観仏三昧と規定しているところから、三福の行は除外されている。慧遠は浄土往生の因行について、これを定善と散善の二種に分かち、定善は定心の修行者の行なう善行、散善を散乱心の凡夫の行なう善行とした上で、三種の浄業である三福を散善であると規定している（以上、一七八頁上―中）。それ故、三福を十六種観法よりもレベルの低いものとして位置づけ、この経の宗趣は観仏三昧であるとして、三福を経の宗趣から除外するのである。この点が吉蔵との差異である。

(五) 第四「論因果」

さて、吉蔵は第四の「論因果」門において因果をとりあげて、これを能化と所化の二門に分けて論じている。能化の因果とは、無量寿仏についての因と果で、これを総別の二門に分けて説く。慧遠の釈で直接これに対応するものは見当たらない。次に、所化について因果を論ずる部分では、これも能化の場合と同様に通別二門で説明を加えている。それは、

通論以三福十六種観、皆是生浄土因。別則以菩提心為業主、余善為縁。（二三五頁上）

とあって、浄土に生まれる因について、通じていえば三福や十六種観がすべて因であり、別していえば菩提心が主で余の善行は縁であるという。この別論は浄土の生因を可能な限り拡大解釈したもので、別論というよりは総論といった方

がよい内容である。

慧遠の浄土往生の因についての解釈を見てみると、慧遠はこれについて、六門を設けて九品を解釈するうちの第二、「弁其因」の中で、次のように述べる。

依此観経、因亦衆多。麁要為四。一修観往生。観別十六、備如上弁。二修業往生。浄業有三。亦如上説。三修心往生。如下文説。（中略）四帰向故生。如下文説。自雖無行、善友為説仏法僧名。或為歎説弥陀仏徳。或歎観音勢至。或歎彼土妙楽勝事。一心帰向、故得往生。於中或念、或礼、或歎、或称其名、悉得往生。（一八三頁上―中）

すなわち、慧遠は浄土の生因に、修観往生、修業往生、修心往生、帰向往生の四種を挙げている。このうちの初めの二者が、それぞれ十六観・三福に相当する。後二者のうち、修心往生は、誠心・深心・廻向発願心の三種の心を修して往生するもの、帰向往生は自身では修行なくしても善友より弥陀や浄土の有様を聞いて一心に帰向して往生するものである。以上の四種について、吉蔵では三福・十六観については言及しても、後二者については触れていない。したがって、慧遠の解釈とは相応しないといってよい。

(六)　第五「明浄土」

ここは無量寿仏の浄土がいかなるものであるかという、浄土の性格について論ずる段である。吉蔵は、まず「問、安養世界、為報土為応土耶」（二三五頁上）といって、浄土が報土であるか応土であるかという問いを設け、以下に解釈を加えてゆく。先に江南と北地のそれぞれが報土としている説を挙げ、自らは通別の二門に分けてそれぞれの解釈を示す。その通門によれば、「無非酬因、可云報土」（同前）といって、およそ土なるものはすべて酬因によるものであるから、すべて報土といえる、とするのである。これは、報土という語に、果報土と実報土という二義があるうちの、前者の意義について報土といったものである。すなわち、衆生の因業によって報われた土はすべて報土というのであるから、今の弥陀の浄土も報土であるとしたのである。しかし、弥陀の浄土についてこれを判別し、報土とする時、善通には実報

土としての意義をいうのであるから、吉蔵のこの通門の解釈は、同一語に異なる二義があるうちの、一方の意義にもう一方の意義を持ち込んだ拡大解釈にほかならない。それでは、別門の解釈はどうなるかといえば、別門の解釈では報土であり、また応土であるという。その理由として、法蔵菩薩には本迹の二門があり、「迹」について論ずれば、法蔵菩薩は凡夫地にあって願をおこし、それによって実報土を造ったので報土であるが、また、「本」について論ずれば、法蔵菩薩は隣極に居てもはや業を造ることがない、それ故、その浄土は応現の土、すなわち応土にほかならないというのである（以上、一二三五頁上）。このように吉蔵は報土と応土の両説を挙げるのであるが、自らの真意は、応土説にあるようである。それは、後出のように弥陀の浄土を分段・変易の二種生死のうちの分段生死に属せしめている点と、本門につけば応土であるとしたその直後に、双巻、すなわち『大経』では応土とするのか報土とするのか、という問いを設け、一往はその本質は報土であると答えながら、しかしその報土というのは、酬因の報としての報土（すなわち実報上）ではなく、衆生の修因往生の意味から（すなわち果報土ということから）報土というのだ（以上、一二三五頁中）、と断っている点からうかがうことができる。

それでは、慧遠はどうかというと、明確に浄土が報土か応土かということを規定している文言は見当たらない。しかし、慧遠が真身と応身という二身説に立って、無量寿仏を寿命有限な応身仏であるとしているということから、また浄土を後出の分段・変易の二種生死のうちの分段生死に属せしめているという点から、応土としていることは明らかである。この点については、吉蔵と慧遠の解釈は全く同一である。

次に吉蔵は、浄土が変易・分段の二死のうちいずれに属すものかという問いを設け、この問題について解釈を加える。先に浄土が分段の摂であるという説と、変易であるとする説をそれぞれ挙げ、次に自らは、

今云、此応、是分段生死。何以知之。世自在王仏、所為国王、而発心出家。始発四十八願、造此浄土。又彼土寿、雖無量必終訖。故知彼土分段生死。（一二三五頁中）

と述べて、無量寿仏の浄土が応土であり、分段生死に属するものであるといっている。これは先に、吉蔵が無量寿仏を

三身中の応身としたことと相応する解釈である。この吉蔵の解釈と対応する慧遠の解釈を挙げると、

土有麁妙。麁処雑小、妙処唯大。又復麁国、通有分段凡夫往生。妙土唯有変易聖人。弥陀仏国、浄土中麁。更有妙刹、此経不説。華厳具弁。（中略）観経就麁、故不説生、為是偏説。（一八二頁下）

とある。ここでは慧遠は、浄土に麁妙があり、麁なる土は分段生死の凡夫が往生するところであり、妙なる土は変易生死の聖人の土であるという。そして、今、この阿弥陀仏の仏国土は浄土のなかの麁なるものであり、この経は、この麁なる浄土について説くのだ、としている。それ故に、慧遠はこの経の説く浄土を分段生死に属すとしていることがわかる。また、このような麁なる浄土は、実報土としての報土ではありえず、応土であるとしていることも知られるのである。この分段・変易の二種生死に関しても、吉蔵と慧遠の解釈は同じである。ただ、吉蔵は、先に挙げた分段・変易の二死の引文の直後に、「然分段与変易不可定判」といって、分段と変易の二者いずれかは決定しがたいと断っている。それは、浄則穢、穢則浄で、浄穢相即しているから、分段と変易もそれと同様に両者相即している、というのである。これは、吉蔵が経の体は不二であるという、その不二観を根底にいわれていることで、どちらかの一方的な固定的見解に固執しないということであろう。この点が慧遠との相違として指摘される。

さて、次に、無量寿仏の浄土は、三界の内に包摂されるか、否かという問題である。吉蔵はこの問いを設けて、最初に北地と江南の両説を挙げ、次に自らの解釈を出す。北地師の説は、「非三界摂。何以知然。論云、無欲、故非欲界。地居故非色界。有色故、非無色界」（二三五頁中―下）というもので、『大智度論』に拠った説である。この説は、実は慧遠の『大乗義章』巻一九「浄土義」中の文そのものである[13]（大正蔵四四巻・八三四頁中）。それ故、吉蔵のいう「北地」師とは慧遠のことであると知られる。慧遠は『疏』中では、浄土の三界の摂・不摂については触れてはいない。

「江南」師については、これが誰なのか特定できないが、その説は浄土が三界の所摂であるとする説である。その理由は、いまだ三界の煩悩を断尽しないで往生するからというものである。以上の二説を挙げた後に、吉蔵は、

今明、就方便生与実生為論、可云有方便三界、実生三界。但以惑用為明之。（二三五頁中）

として、方便生と実生についていえば、方便生の三界と実生の三界とがあることになり、煩悩のはたらきによってこれを判別するとして、以下に、弥陀の浄土は方便生の三界の摂だというのである。それ故、吉蔵と慧遠の解釈は、両者相違する。

(七) 第六「論縁起」

この段において吉蔵が意を注ぐのは、『観無量寿経』と『弥勒成仏経』との優劣比較である。この両者の経の比較を、三世仏化と十方化仏、大乗と小乗、半字と満字、了と不了義、仏土の比較などという観点を通じて行ない、あらゆる点で『観無量寿経』を『弥勒成仏経』よりも優位に位置づけようとするのである。中国では、古くから弥勒信仰が盛んで、兜率上生、当来下生成仏の信仰が広く普及していたから、当時にあって、吉蔵が『観無量寿経』の優越性を説いたことは、弥勒信仰に阿弥陀信仰がとってかわる大きな契機を与えたという点で重要な意味があったといわねばならない。

さて、この段でとりあげるのは、『観無量寿経』という経名について、『弥勒成仏経』と対比させつつ解釈している部分のうちの、「観」に対する解釈である。吉蔵は、「観有両種。一者生滅観。二者無生滅観」(二三八頁上)として、生滅・無生滅の二観を挙げている。そして、この二観を、仏身を真身と応身の二身に分けたそれぞれに対応させ、仏の真身を観ずるのを無生滅観、応身を観ずるのを生滅観として、この仏の二身についての生滅・無生滅の二観が『観無量寿経』の観である、というのである(以上、同前)。そして、「此観雖通生滅無生滅観、但正生滅観」(二三八頁中)として、この経の観は生滅・無生滅の二観に通ずるが、まさしくは生滅観であるといい、以下にその理由を述べる。その理由とは、仏の寿命の劫の長短・化主・徒衆などの五事がすべて生滅のものであるから、というものである。この解釈は、吉蔵が無量寿仏を応身、浄土を応土としていることと相応するもので、これは慧遠の解釈と同内容であることはすでに見たとおりである。ここで注意されるのは、吉蔵が仏身を真身と応身の二身に分け、これに生滅・無生滅を対応させているることである。先に慧遠が真身と応身の二身説に立ってこの経を解釈しており、観に真身観・応身観の二種を挙げてい

ることを見たが、今の吉蔵のいう真身・応身の二身の観は、慧遠のそれと全く同じものである。このことは注意されてよい。しかし、吉蔵は、先にこの経の観は生滅観であるといいながら、後に、浄土と穢土、真身と応身とを対応させて、この経の観に生滅と無生滅の二観があるといっている。これは先に見た分段・変易の二死と同工異曲の論調である。この傾向は、吉蔵の『疏』全体を通じて指摘できる一つの著しい特徴である。ある場合には対立する二項の相即をいうことによって異なる二説を一つにし、また逆にある場合には通と別との二門を設けることによって相反する解釈を出して、どれか一方の解釈を取ることをしない。そのために、吉蔵の真意がどちらにあるのか把捉し難い場合が多いのである。

四　小　結

さて、以上、吉蔵の『疏』の六門の順に従って慧遠と吉蔵両者の解釈を検討してきた。以下にその検討の結果をまとめておこう。

吉蔵が慧遠の『疏』を参照し、援用していることは、最初に挙げた釈名段の対比からまず間違いのないことと思われる。しかし、両疏の文言の一致は、最初の釈名段に見えるくらいで、分量の上からいえばほんの少しといってもよい。これは検討前の予測から大きくはずれるものであった。しかし、これを釈の内容の上から見ると、両者の解釈が、表現上の相異や、仏身説などの教義上の相違を超えて、一致するものがあったことは注目すべきである。たとえば、無量寿仏の性格について、慧遠は真身と応身の二身説に立って応身とし、吉蔵は三身説に立って応身としており、両者のいう応身は、その内容が同一のものである。また、無量寿仏の浄土についての解釈では、両者ともこれを応土とし、分段・変易の二死についても同様の解釈を示している。また観仏について慧遠は真身観・応身観の二観をいうが、吉蔵は三身説による三観のほかに生滅・無生滅の二観を真身・応身にからめて、結果的に慧遠と同じ二観をも説いている。

このように経の解釈上、重要な点において両者の一致が見られるということは、吉蔵がそれらを慧遠から承けていると判断してもよいであろう。それにもかかわらず吉蔵が慧遠の『疏』を援用することが他の疏（たとえば『勝鬘宝窟』な

ど）に比して少ないのは、吉蔵が重要な点について慧遠の解釈を承けていることを意識的に隠蔽しようという作為と考えられないであろうか。

慧遠はいうまでもなく如来蔵縁起説を標榜し、その思想構造の根底には如来蔵がおかれている。それ故、無量寿仏についても、真身があり、その真身から応身が応現するという解釈を採るのは自然のことであるが、如来蔵の実体的把握を嫌い、あれほど激しく地論宗に厳しい批判を向けた吉蔵が、序の中で見たように、本迹とか、あるいは形相を超えた法身が縁によって浄穢というあり方を示すということを述べているのを見ると、慧遠と吉蔵の思想構造は根底において、それほど隔たったものではないのではなかろうか。両者の思想の根底における近似性が、今までの検討によって明らかになった解釈の一致をもたらしたのではなかろうかと思われるのである。

（1）『宝窟』中の『勝鬘義記』の引用・援用については、『勝鬘義記』上巻部分について桜部文鏡氏が国訳『勝鬘宝窟』（『国訳一切経』和漢撰述部第一一巻）中において指摘されており、近年発見された下巻部分については、拙論「Pelliot Ch. 2091『勝鬘義記』巻下残巻写本について」（『聖徳太子研究』第一三号、昭和五四年一一月）の中で、その一部を指摘している。なお、筆者は『勝鬘義記』下巻部分について『宝窟』と対照済みだが、未だにそのすべてについて公刊の機と場所を持たない。

（2）柴田泰「中国における浄土教の発展」（『講座・大乗仏教』5――浄土思想、春秋社、昭和六〇年一月）二二五頁。

（3）平川彰「浄土思想の成立」（同前書）四〇―四一頁参照。

（4）「以元嘉之初、遠冒沙河、萃于京邑。（中略）初止鐘山道林精舎。沙門宝誌崇其禅法。沙門僧含請訳薬王薬上観及無量寿観。含即筆受」（大正蔵五〇巻・三四三頁下）。

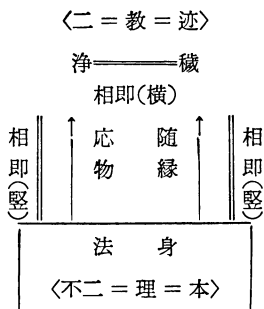
（5）『大乗義章』の成立については、吉津宜英「大乗義章の成立と浄影寺慧遠の思想」(一)(二)（『国訳一切経』和漢選述部・諸宗部第一〇巻・月報『三蔵』一六五、一六六号、大東出版社、昭和五三年一一月）を参照。氏によれば、その成立は、法上就学後、慧遠三三、四歳から北周破仏（五七八年）までの五六歳の間と大きな幅で推定されている。

（6）北周武帝の破仏によって、三宝破壊を目のあたりにした慧遠が、汲郡西山に隠れ潜んだ三年間（五七八―五八一）の間に、経の説く悲劇的状況を自らの現実に擬して『疏』を製したということも十分推測されるが、伝では「三年之間、誦法華維摩等、各一千遍。用通遺法」（『続高僧伝』巻八、大正蔵五〇巻・四九一頁上）と述べるだけで、『疏』に関しては、何ら記述がない。

（7）吉蔵の著作については、平井俊榮『中国般若思想史研究』（春秋社、一九七六年三月）三五四―三八一頁参照。

(8) たとえば、自ら「古今楷定の書」と述べて、先行する注釈書と際だって異なる解釈を施した善導の疏は、経の分科について慧遠や吉蔵のそれと著しい相違を示している。正木晴彦「『観経疏』に於ける科文の問題」(『中村元博士還暦記念論集――インド思想と仏教』、春秋社、一九七三年一一月、四九七―五一二頁)を参照。

(9) たとえば、僧肇「涅槃無名論」の「夫涅槃之為道也、寂寥虚曠。不可以形名得、微明無相、不可以有心知」(大正蔵四五巻・一五七頁下)などの文言との類同性は一目瞭然である。なお後出の吉蔵の「本迹」や「理教」の概念は僧肇の思想の直接的継承であるという指摘がなされている(平井前掲書、四二一―四二三頁)。吉蔵と僧肇の思想的同質性を指摘した最近のすぐれた業績に、伊藤隆寿「僧肇と吉蔵」(『鎌田茂雄博士還暦記念論集・中国の仏教と文化』、大蔵出版、一九八八年一二月、一一九―一四〇頁)がある。

(10) これを見やすくするために図示すると、次のようになるであろう。

右の図は、近時、袴谷憲昭氏が提唱された〝本覚思想〟と松本史朗氏の創唱になる“dhātu-vāda”の構造そのものである(袴谷『本覚思想批判』、松本『縁起と空』、両者とも、大蔵出版、一九八九年七月、を参照)。

(11) 「仏法大事」は『勝鬘宝窟』巻上末(大正蔵三七巻・一六頁上及び一七頁上)に、「仏法之大宗」は、巻中本(同・三三頁中)に出る。なお、平井俊榮博士は、この相即の論理を、吉蔵の無得正観の根本基調と呼ばれている(平井前掲書、四一一頁)。

(12) 慧遠は『大乗義章』巻一九の「三仏義」で、「三有両門。一開真合応、以説三種。二開応合真、以説三種。開真合応以説

三種者、如上所列真中分二。法之与報、応以為一（中略。以上、大正蔵四四巻・八三九頁上）。開応合真、而説三種者、如彼七巻金光明説。彼中有一三身之品、専論此義。名字是何。一真身仏。二応身仏。三化身仏。前法与報、合為真身。名為合身（ママ）」（八四〇頁下）という。これによると、真身と応身の二身説において、真身を法身と報身の二つに開き、それに応身を加えた三身説を開真合応（これは唯識の立場）といい、一方、法身と報身を合して真身となし、応身を応身と化身の二つに分ける三身説を合身開応（これは如来蔵説の立場）の三身説とする。これよりして、逆に慧遠のいう真身と応身の二身説で、真身とは法身と報身の合したものであるということがわかる。

(13)『大乗義章』巻一九「浄土義」に次のようにある。「故論宣説。無量寿国不属三界。彼無貪欲故、非欲界。以在地故、不名色界。有形色故、非無色界」

敦煌文献よりみた三論教学

平井　宥慶

一　さまよえる写本群——問題の所在にかえて

㈠　大石仏像建立

北魏宣武帝の正始二年（五〇五）乙酉二月壬寅朔四日、定州中山城内のその寺の山内は、にぎにぎしくとりおこなわれている新造大仏像の落成開眼供養会に、ことのほかのにぎわいをみせていた。その新造大仏像とは、太和一六年（四九二）道人僧暈なるものが七帝のために造立を始めたもので、三丈八尺の弥勒像と両脇侍としての二菩薩像。大像に用いられた青銅三六万六千四百斤、黄金二千□百斤、二菩薩には青銅四万六千斤、黄金一千百斤というから、このころの一斤をおおよそ五百g[1]とみても、これは大変な分量の青銅と黄金である。『洛陽伽藍記』巻一にみえる、洛陽随一とも目された永寧寺の仏殿に存した仏像でさえ一丈八尺[2]というのだから、その大きさのもつ意味が察せられる。鋳造の完成

は景明二年（五〇一）、この物量からして、技術的にも難工事であったろう。七帝とは、北魏草創の道武帝以下、明元帝、太武帝、景穆帝、文成帝、献文帝、そして当代の孝文帝までの七帝をいい、この故をもってこの寺は〝七帝寺〟と称せられた。道宣の『続高僧伝』に一ヶ所[3]、巻二八「志湛伝」に「中山の七帝寺」[4]とみえる。

以上の叙述の典拠は、『定県志』金石篇に採録されている「七宝瓶銘」なる銘文である。これが佐藤智水「雲岡仏教の性格」（『東洋学報』59―一・二）に「仏教的皇帝観の推移」を示す意図から解読されている。それを、今われわれはまったく異なった意図（これは後に自ずから明らかになるであろう）の下に、次に再録しておこう[5]（僅かながら変更を加えたところがある）。

太和十六年、道人僧暈、為七帝、建三丈八弥勒像二菩薩□□丈造。素至景明二年、鋳鐫訖竟。正始二年歳次乙酉二月壬寅朔四日、銘旨三州教化。大像用赤金卅六万六千四百斤、黄金二千□百斤、二菩薩用赤金四万六千斤、黄金一千一百斤。

大魏今上皇帝陛下、忠慕□追、孝誠通敏、班旨三州、率宣功就。略表始末、銘之後代耳。七宝瓶。

前定州刺史彭城王元勰。定州刺史城陽王元鸞。

このような七帝を祀るという様式の発想は、孝文帝が太和一五年（四九一）四月太廟を改営して[6]、儒教の天子七廟の制を模して七廟に皇帝を神主として祀ろうとした制式からきたものと目され[7]、北朝において特徴的な〝国家仏教〟を象徴するものの一つと解せられている。ただしこの開眼供養法要に、正史の『魏書』には行幸の記録がなく、皇帝の行幸はなかったもようである。しからば、このような大建造を、定州中山の経済力は支えられたのであろうか。結論的にいえば、北魏の経済力を支えたものは「河北の農業生産地域[8]」で、「定・相・冀三州がもっとも重要な州[8]」であったといえよう。ここには度外れて私腹を肥やす刺史が登場するのをみれば[9]、首肯せられよう。さてここでもう一つの銘文を、『定県志』金石篇から示しておこう。

大魏武定五年歳次乙卯三月戊辰朔八日、豊楽・七帝二寺、邑義人等、慨悼浮俗生滅、難遣衆行□。然知、何自運。

故仰、為皇帝陛下・師僧・父母・辺地衆生、敬造白玉龍樹思惟像一區。詳崇供養。（以下略）

これは「豊楽七帝二寺造象記」と称せられている（『定県志』九八二頁）。

この武定五年は東魏孝静帝の五四七年に当たるとみて相違なかろう。邑義とは、北朝期にみられる在家信徒の団体をいうもので、[10]斉会・講経などを行ない、造像活動もした。ここでは「皇帝陛下・師僧・父母・辺地衆生の為に」「白玉の龍樹思惟像」が造立せられたというのであり、下の省略した部分には、その指導に当たったと思われる上座の僧たちの名前が列記されている。在家団体を教化する僧たちとみてよいのであろう。この僧たちが皇帝崇拝をもって在家信徒の仏教信仰を鼓舞したことが、この時代の一つの特色であったというのである。[11]ここに〝師僧〟があらわれているのは、信者らの造像供養に対する僧尼の影響力を示すものというのである。[12]在家者が出家者を〝師僧〟といったのかどうかについて、ちょっとひっかかるものがあるが、講経に内実のともなうものであったならば、そういうこともあったのであろう。〝父母〟は、今現前する父母というばかりでなく、いわゆる〝七世父母〟というごとき祖先崇拝をも意味するものであろう。〝辺地衆生〟は辺境の地にいる人々にもというニュアンスから展開して、いわゆる〝一切衆生〟という意味と同じとみてよいであろう。この時代に定州は決して辺境ではなかったからである。そのために造られたという〝白玉の龍樹思惟像〟とは何か。白玉石は大理石、これは河北平野部〝定県地方〟の特徴的な材質で、〝定県様式〟とよばるべきものだという。[13]次に〝思惟像〟といえば、われわれの脳裏には即座に半跏思惟像が浮かぶ。松原博士前掲書（注13）にも同時代のいくつかの半跏思惟像が掲載されている。例えば「武定二年（五四四）」の銘のある石造半跏思惟像（書道博物館蔵。図版一一八、挿図一一二）は、わが国の人口に膾炙している中宮寺〝弥勒半跏思惟像〟と近似した像で、これについては中日文化交流にかかる問題もあろうが、ここでは今の思惟像は、半跏思惟像であろうことを確認すればよい。ではこれはそのようなものであったのか。〝龍樹〟とは仏像の背景に双樹が浮き彫りにされ、「樹幹に龍体を模し」[14]たものという。松原書には、〝龍樹思惟像〟の銘のものは図版一四二に掲載されているが、それは残念ながら台座のみで上部がない。そこで他に龍体様のものの彫られている仏像を検索するに、それはみな二尊並列乃至五尊像のもので、

そのつもりで一四二図版の台座をみると、横長の残量からみてこれも複数並列仏像の台座であったとみることが可能である。すなわち〝龍樹思惟像〟とは、脇侍を従える中心半跏思惟像の仏像であった可能性を考えておこうと思うのである。「一區」と、ことさらに示すのは、〝區〟が〝傴〟〝軀〟の略体とみても、一セットというニュアンスが込められているようにもみうけられる。もともと一体の仏像に、〝一体〟と示す必要はないからである。

さてここに〝七帝寺〟の寺名がみられる。これが前出の大石仏像建立の寺であることは言を待たないが、さらにここにもう一寺、「豊楽寺」なる寺が登場する。しかもそれは〝豊楽・七帝二寺〟と並称されるほどの寺であるというのである。しかし今のところ他の資料にこの寺名の記録を見出していない。もっともかの大仏像の建立された「七帝寺」さえも、その記録に乏しいことからいえば、少なくともそのような大仏の存在は伝えられていない〝豊楽寺〟の記録が乏しいとしても、異な事ではないのかもしれない。『定県志』の解説文によると、七帝寺の左付近にあったとされる。定州城の寺としては、「定国寺」が伝えられている。[15] これは天保二年（五五一）定州刺史となった高叡が命名した寺で、創建は北魏晩年とされ、正定城の二百里を去るところにあったというから、これとは相応しないだろう。しからばこの豊楽寺はいかなる寺であったのであろうか。

(二) 講経とその流伝

さてここで話を一転させよう。次に一つの敦煌写本を示そうと思う。S（スタイン）二一〇六（G（ジャイルズ）五五二四）の写本である。それは羅什訳『維摩経』に対する注釈書であり、大正蔵八五巻に印行されているが、近年新たに校訂が試みられてもいる。[16] 筆者もその概略については述べたことがあるので、[17] 今は直ちに当論の要件に入ろう。[18]

この写本はマイクロフィルムにして二四コマのもので、第二三コマ半にて本文が終わり、次の一行に識語がある。次のごとくである。

景明元年二月廿二日比丘曇興於定州豊楽寺写訖

景明原年（元年）は、北魏宣武帝の第二年目（五〇〇年）、この年の正月に景明と改元された、それであろう。これは、その二月廿二日、比丘曇興が定州の豊楽寺において写し終わった写本ということである。かくしてこの〝豊楽寺〟が、かの七帝寺と並記された豊楽寺であることは、ほとんど疑いないであろう。景明元年といえば、七帝寺の三丈八尺の大仏の鋳造が完成する前年に当たる。ほとんど八、九割方出来上りつつあったころの写記と考えると、この写本のもつ意味が、おぼろげではあるが、見えてくるように思われる。まず第一に、当然のことであるが、この豊楽寺が景明元年に存在していたことが確実であるということ。この景明の時点にたち帰ってみると、七帝寺の創建が比較的新しい成立であるといえるのに対し、この豊楽寺はどうであったろうか。これまでみてきた如く、七帝寺がほとんど北魏帝室を奉讃するための、いわばイベントのための寺であるごとき性格を考えると、「豊楽七帝二寺造象記」の示す〝邑義〟の組織されている教化の実質をうけもつべき寺が存在しなくてはならない。それが豊楽寺であったと考えたらどうであろうか。その意味で、七帝寺は是非とも対となるべき寺を必要としていた。それが豊楽寺であったと考えるものである。この想定が許されるならば、景明元年の二月、七帝寺大仏鋳造の完成がもう一歩のところまでに進行して、ある意味ではそれを寿ぎつつ隣設の豊楽寺では講経の法座が設けられた。比丘曇興はこの法宴に連なり、『維摩経』の講義を筆録したということになる。

さてそこで、曇興はいかなる存在の意味をもつ比丘であったか、が課題とされなければならない。この問題は、当写本がなぜに敦煌莫高窟第一七窟に封入されたか、ということに深く関わることである。その封入の経緯を考察すると、曇興自身が直接かかわった場合か、曇興の写記した写本を誰かがもちきたらした場合か、二つの場合が考えられる。後者の場合には、もはやこれ以上の手がかりはないが、前者の場合には若干考察の余地があろう。かの〝豊楽・七帝二寺造象記〟の末尾に、仏像建立にともなったと思われる僧の名が七〇名近く列記されているが、ここに曇興の名は見出せない。一般的にいえば〝曇〟のつく僧名は少なくないので、曇興という呼称はめずらしくもないともいえるが、その列名中には〝曇〟の付される僧名が散見されるので、あるいは同類の法系に連なる僧名であった可能性もなしとしない。

ここに名前が見られぬとすれば、次の可能性としては、また二つの場合が考えられる。すなわち、彼は他地域出身者で、もともとこの寺に停まる身分のものではなく、時の仏教界の中心の一つであったこの中山地方にたまたま学びに来ていた者か、或いはこの地域出身ではあるが故あって旅に出たものか。敦煌は辺境であるがゆえに、時に中原地方の戦乱を避ける避難地となることがある。しかしこの六世紀初頭期はまだ騒乱の時代に入ったとはいえないので、逃亡のための西行とは考えにくく、彼が旅に出た者とすれば、教化の流伝を期しての旅といえそうである。しかし中山地方から敦煌まで至ったというのは、目的地を定めず流れ至ったにしては距離がはなれすぎるきらいがあり、そこにはかなりの強烈な目的意識を設定するか、曇興自身が敦煌と関係深い僧侶であった可能性を考えねばならないであろう。ここに興味深い事実が一つある。

『洛陽伽藍記』巻五は、いわゆる「宋雲行紀」とよばれる条で、敦煌出身者・宋雲が恵生と神亀元年(五一八)一一月冬出発の西域旅行顛末を記している。彼らは都を出発し、赤嶺→吐谷渾国→鄯善城→左末城→末城と進み、末城から西行すること二二里にて捍麼(かんま)城に至った。ここは後の『大唐西域記』巻一二にみられる媲摩城と同地で、これは「ほぼ現在のコータンとケリヤの中間、チラ・バザール北方の砂漠中の Uzun-Tati と Ulūgh-Ziārat の地域」[19]と目されているところである。この城の南一五里に大寺あり、病気治癒の霊験あらたかな金の仏像一丈六尺が祀られてあった。更にその傍には色絹の幡蓋が一万本ほどが供えられており、その半分以上は魏国の幡で、その多くが隷書にて太和一九年(四九五)、景明二年(五〇一)、延昌二年(五一三)とあったというのである。[20]この他の年号も若干存したものか、一本だけ姚興の時代(在位三九四—四一六)のものがあったということを特記することからみると、少なくともこの三つの年号のものがことのほか目についたということだけは指摘してよいであろう。これらの年号は、これまでみてきた五世紀末から六世紀初頭における北魏社会の仏教の動静と微妙に交差するものである。すなわち、太和一九年といえば、かの七帝寺三丈八尺の弥勒像の造立に着手されて四年目、景明二年といえば、その鋳造が完成した年、われわれの見た写本の写記された翌年に当たる。史書に延昌二年にはことさらの事項を認めにくいが、大ざっぱにいえば、五世紀末に洛陽に遷都

を果たした北魏は、中原に君臨する征服王朝としてその支配の完結を期し、覇権の確立をめざして西域外交も積極的に遂行していた。『魏書』巻八以降には諸国の入貢が毎年の如くみられるようになる。それは例えば『仏祖統紀』巻三八の永平二年（五〇九）の条に「時に西域沙門の至る者三千人」[21]とあるような動向と呼応するものとみて大過ないように思う。このような状況であれば、西域から中国へやってくる沙門ばかりではないであろう。中国から向こうへ趣く者がいても不思議ではないと考えられる。宋雲等もその一人であったが、宋雲のようには記録を残してはいない者たちの足跡の一つが、かの幡蓋の年号文字であったことは充分に考えられるところである。

あるいは曇興も、そのような一人であったのかとも考えられる。残念ながらこれ以上確かめるすべが、今のところないことを遺憾としなければならない。

(三)　写本の語る意味

かくて敦煌文献に含まれるいくつかの性格が垣間見えてきたように思われる。

すなわち、その第一はいうまでもないことであるが、その文献の内容そのものに関するものである。それが従来の伝承文献に既に存在するものであるならば、少なくともそれの対校本という意義を有することは、直ちに了解されるであろう。その場合、われわれのこれまでの幾たびかの経験からいうと、それは往々にして古形を保っている場合が少なくなかった。この点は、これから述べるであろういくつかの点とあわせて考えてみなければならないことになるので、しっかりと留意しておこう。

次に、それが既存資料中には存在しない類の文献であった場合はどうであろうか。これを結論的にいえば、今われわれが有している既存資料の絶対的不足を補う意義をもつことになる。その好例が前出の『維摩経』疏写本である。この写本には僧肇等の撰述になる『注維摩』の影響力と、それ以降の『維摩経』注釈の展開が如実に反映されていた。[22]『注維摩』から智顗や吉蔵の時代に至る、その間を埋める資料は、これまでの伝承文献には皆無であったところ、それを語

るに充分な文献が現出したといえるものであった。このような意味をもつ写本の存在は、極めて重要なものである。この性格は前述の点も含めて、敦煌写本がその時代のものであることと密接に関連する。その時代の当該の問題に関する思想状況をあるがままに示しているといえるものである。この点から敷衍していくと、写本のもつ第二の特質に視点を進めねばならない。

すなわち敦煌写本のというものの第二の注目すべき点は、写本のもつその時代の周辺の状況について、いろいろな情報を今日に伝えているということである。かの写本を例にとってみると、〃豊楽寺〃という、七帝寺に匹敵するほどの大寺の存在が浮かびあがってきた。そして〃曇興〃なる人物が登場することによって、写本の流伝にかかわる問題点があらわになったのである。敦煌写本の多くが人の手によって写記されたものである以上、このことは当然といえば当然であるが、その意味は決して軽いものではない。このことは、この時代の仏教写本はそのほとんどが中原仏教の反映であったという、これまでの敦煌写本の研究成果[23]と無関係にみることはできない。すなわち、敦煌写本はこの時代の中原仏教界のある断面を、切り取ってわれわれに見せてくれている資料であるという認識を共通理解としてよいということである。われわれが見たかの写本の例でいえば、〃曇興〃の基本的仏教修学は中原――それもおそらく中山定州地方――で形成されたものと考えられるのである。しかもそれが敦煌の仏教界の学習の一翼を構成するものともなっていたにちがいないところが重要である。

われわれは以上のような資料認識をもって、以下の所論を進めていこうと考えるものである。問題の所在として、これから追究すべき課題の解明に必要な資料の性格を熟知することにより、より真相に近づくことが可能であるという認識から、いささか執拗に一つの写本にこだわってみた。

〃敦煌文献よりみた三論教学〃の、〃敦煌文献〃そのものに注目すべき課題の存することが了解せられれば、この章の意図の大凡は理解できることと思われる。

二　『中論』の研究と流布

「三論宗」が羅什訳『中論』『百論』『十二門論』の三論を教義的に研究する中国仏教史上の一学派で、隋・嘉祥大師吉蔵（五四九—六二三）が大成した学解の系統を指す[24]ということは、今日ほとんど合意されているということができる。これを承認するならば、これから敦煌写本に考察を進めるにあたって、さしあたり二つの課題を設定することが可能であろう。すなわち、一つは、かの三つの論書に関する写本の分布様態は如何に、ということであり、もう一点は、吉蔵について敦煌写本群からどれだけのことを知ることができるか、ということである。まず第一点の検証から始めようと思うが、これは簡明にいえば、三つの論すべての写本はまだ発見されていない、ただ『中論』の写本のみ確認されている、という状況である。

(一)　『中論』写本

『中論』は龍樹（ナーガールジュナ）の『(根本)中頌』(mūla) Madhyamaka-kārikā を原本とするが、われわれがいうものは、いうまでもないが、その偈頌に青目（ピンガラ）の注釈の附されたものを羅什が漢訳した本をいう。その漢訳時については若干の議論があったが、ほぼ弘始一一年（四〇九）説に帰着した如くで[25]、以後、羅什門下、就中、僧叡・曇影・僧肇（三七四—四一四）等の活躍によって、その研究が深められた。この時代が、後に吉蔵らによって「長安古三論」といわれたことは、よく知られていよう。この時代を五世紀前期とおさえるとき、その末期斉の建武年間（四九四—四九八）には、江南摂山の僧朗の活動が知られている。これに先だって羅什教学を南へ移植したのが僧導（三六二—四五七）。だいたいに、三論宗学が学派として形成されたのは、この時代であったと考えられており、重要な時代と認識されなければならない。しかしこの時代には同じ羅什の訳になる『成実論』の研究講説も始まり、三論と成実の併学はどちらかといえば、むしろ成実論修学の流行を生んだという事実も留意しておかねばならない。その代表格と目されているのが慧次（四三四—四九〇）。

彼には『略成実論記』九巻があったという。[27] 今の主題である『中論』の注釈で古いものをみれば、僧叡の「中論序」はおくとして、曇影に存したという伝がもっとも初期のものということができようか。その完本は散逸して伝わらないが、吉蔵の疏等に引用として散見されることはよく知られている。『中論』の研究が、このように「序」をつくり、「疏」を成すことは当然の所作であるが、もっとも基本的には、まず『中論』そのものの論本がなければならない。今日われわれは刊本なる印刷本を使用することがあたりまえのことになっているが、古代にあっては、それは人から人への書写によって伝えられることが常態であった。したがって、印刷本の場合にもないわけではないが、それ以上にその本が〝書写〟されねばならなかった動機は何であったかという一点に、われわれは深く留意しなければならない。

さて敦煌写本中の『中論』写本は次のごとくである。

敦煌写本	大正蔵（三〇巻）本との照合
(A)Ⓘ S（スタイン）三二八六（G（ジャイルズ）四二九七）	五頁中段一六行六字—六頁中段一二行一四終字
Ⓘ北京本・為22（北七二六〇）	三五頁上段二行五字—三九頁下段一行終字（巻末完）
(B)Ⓘ S五六〇七（G四二九六）	一頁上段巻初完—五頁下段五行一〇字
ⓋS五六六三（G四二九八）	二〇頁上段六行六字—三九頁上段一五行一二終字
Ⓥ P（ペリオ）三九一七	六頁上段九行二字—一七頁下段二行六字
(C)Ⓥベルリン本ch 34[28]	一五頁上段五行—一八行

A群とB群の区別の基準は、写本形態による。すなわちA群は巻子本、B群は貝葉式本という相違である。C群本は筆者に実見できないもの（他のものはマイクロによる）。写本形式の相違は、その写本の成立年代と密接な関係を有し、大概をいえば前者の方が古層のものといえるが、今の場合それだけでは不充分といわなければならない。

(二)『中論』の流布

(1)　①S三二八六（G四二九七）

この本は偈頌を除く長行文部分で一行一九字平均として（このことは、この写本が写経形式をもって書写されたことを物語る）五一行をのみ残す小片であるが、隷書体様式を濃厚に残存させた、G目録が五世紀の写本と断定するに値する写本といえよう。すなわち『敦煌遺書書法迭』(29)に示された北魏朝の年号をもつ写本のそれと著しく類同であるといえるのである。現行本にてらせば一巻の中ごろにあたり、写本の二一行目に「観六情品第三」とある。これは現行大正蔵本の品名に必ず冠されている「中論」という論名がなく、その品名の下につけられた品内の偈の数も明示されていない。現行本との字句の出入も散見される。その一端を次に示しておこう。写本の冒頭のところである。

大正蔵本（大正蔵三〇巻・五頁中一六―一九行）

何以故、是法未レ有時、無レ有二去者一。亦、無二去時・已去・未去一。如下先有レ人有二城邑一得上レ有二所起一、去法・去者、則不レ然。去者因二去法一成、去法因二去者一成故。復次。（以下第二三偈が続く）

敦煌本（①本）

（首欠）去法未有去時、無有去者。亦無去時・已去・未去。如先有人有成邑得有所趣、去法・去者、則不然。去去（削除印有り）者因去成、去因去者成故。（復次はナクて偈続く）

この一段は、その偈頌内容からいえば、「去」と「去者」との二つの概念の問題で考えられる。「去法」はせいぜい「去」（なること）ほどの意味で解せばよかろう。そういうことからいえば、この写本が後段を、「去」と「去者」で表示しているのは適切であるといわねばならない。「是去法未レ有時」は、この写本が前部を欠いていてその続き具合不明瞭であるが、この写本のごとく、「未だ去有らざる時、去者も有ることなし」と読んで理屈に合うのである。「(何々が)有る（なし）……」というとき、「有」の次に「何々」にあたるものがくるのが普通である。「城邑」は次の「起」×「趣」とにかかわる。大正蔵本は「起」を脚注にて宋元明蔵三本が「趣」であることを指示しており、『国訳一切経』(30)本はこれを採用して読んでいる。これからいうと、「人有りて」その人が「邑」を「成り」、そこへ「趣く」というのが筋に合

うといえよう。このようにみると、この写本の特質が垣間見えてくるように思われるが如何。この写本はそれ自体に校正の手の加えられた形跡を示している。しかも古層の写本成立を考慮すると、充分に信用に足る逸品と目される。

ところでこの写本は、三論研究の修学系統とどの程度かかわりあうものであろうか。実はこの写本の裏面には、同じ羅什訳の『提婆菩薩伝』が書写されている。提婆は龍樹の弟子。この文献が龍樹教学研鑚の一助として、羅什によって訳されたことは、うたがいなかろう。こちらの方は一四〜一九字幅で四五行、大正蔵経本（五〇巻）の一八六頁下段本文三行九字より一八七頁中段二五行一一字まで存し、大正蔵本脚注が指示する旧宋本の途中脱落四〇二字（大正蔵五〇巻・一八七頁上一九行―中一四行）は、この写本にも無い。いずれにしても、この裏面文献の存在は軽視できない事実と考えられる。なぜならこの事実は、この写本が、今われわれがいうところの三論研究を主題とした学僧宗団に極めて近い修学環境の中で書写された可能性を、一層強めるからである。それは次のような状況からいえることである。敦煌写本中に占める『中論』写本は多いとはいえない。むしろ甚少といえよう。それなるが故に、その存在については文献内容によほど近接する背景を考慮しなければならないと考えるのである。これが例えば『智度論』のごとき一般的な文献の場合をみるとき、敦煌写本中にもかなりの点数が発見されている。[31] なるほどこの論書は、三論研究学派と関連が少なくないのであるが、この論書はまた中国仏教においては他の学系にあっても仏教の基礎的論書として学ばれた歴史を知っているわれわれとしては、この多数発見されたという事実が、この本の普遍性をうらづけるものと理解されて、特定の三論学系と直接結びつけることに躊躇せざるをえないのである。これに比すれば『中論』は、その中核的な〝空〟の思想が中国仏教史全般に敷衍された事実はあったとしても、『中論』が『智度論』のごとくには普遍的に学ばれた形跡はほとんどなかった。したがって写本の少なさも、かえってそのことを如実に物語っているととれるのである。したがってその少ない数の写本の中で、表裏両面に羅什訳の同学類の文献が存するあり様は、この写本の成立と三論修学の流れと結びつける有力な材料であると考えねばならない。

さてこの写本が書写されたところは、敦煌であったのか、あるいは書写されたものが敦煌にもたらされたものなのか。

そこで直ちに思い出されるのが、吉蔵がしばしば引用する「河西道朗」その人である。この人は、僧祐の『出三蔵記集』巻八に「大涅槃経序第一六、涼州釈道朗作[32]」とある、この人に比定されており、この『大涅槃経』は曇無讖（三八五―四三三）が河西王を称した沮渠蒙遜（三六八―四三三）の下で漢訳したもの。沮渠蒙遜は始め張掖で後涼から独立をするが、四一二年九月には姑蔵に移りて河西王を号し、玄始と開元す。『涅槃経』の漢訳はこの姑蔵に入ってからで、僧伝によれば玄始三年（四一四）から始め、玄始一〇年一〇月二三日訳了している[33]。この伝中に「時に沙門慧嵩と道朗、河西に独歩す[34]」とあり、無讖の漢訳を手伝うこともあったようである。このころ蒙遜は河西地方、すなわち四二一年に西端の敦煌にあった西涼を滅して酒泉・張掖・姑蔵一帯を制圧し、北涼を建てている[35]。華北では北魏・道武帝の代、四世紀末平城（大同）に遷都し（三九八年）、明元帝を経て第三代太武帝（在位四二三―四五二）代に長安にあった夏の赫連昌を追い出し（四二六）、翌年には夏の都・統万城をおとし、着々と統一へ向けて歩を進めていた。北魏の華北統一に最後まで抵抗したのがこの北涼で、蒙遜のその〝力〟の源泉の一つが無讖であったことはよく知られている。すなわち、北魏の太武帝が彼を迎請しようとしたところ、蒙遜は自分の宝であるとして拒否する。後に無讖が『涅槃経』の後分を求めて西行しようと出発したところ、北魏の下に行くのではないかと疑われて、北涼の刺客に殺されてしまう（四三三年）のである。ところでその無讖の伝によれば、道朗は誉を関西に振っていたとある。讖は、張掖の沙門道進とともに彼にも菩薩戒を授けている。道朗の消息は、『高僧伝』巻二の「浮陀跋摩」伝にも登場する[36]。この西域の人・浮陀跋摩は宋元嘉年中（四二四―四五三）に西涼に達した。西涼は、漢人の李暠が敦煌太守となった後、西暦四〇〇年の一一月に涼公を称して独自の年号を号したところから北涼より独立したとみなされた。建初元年（四〇五）には本拠を酒泉に移し、北涼と対峙したが、四二一年には沮渠蒙遜に破れ、滅亡。したがって彼が到った頃の河西は、（元嘉年中といえば）北涼の勢力圏であったことになる。彼は後に沙門道泰の将来せる『毘婆沙論』を涼州城閑予宮内にて訳出している。それは蒙遜死して子の牧犍が位を襲いだ頃（四三三年四月）であり、訳了は承和五年（北涼年号、四三七年）四月八日。道泰が筆受、慧嵩・道朗他義学僧三百余人が文義を考正したという。それから二年後、姑蔵は北魏の拓跋燾に伐たれ、涼土

崩乱し、跋摩は乱を避けて西に帰り、亡年わからず、という。この混乱に、道朗も如何なる運命をたどったか詳らかにできないが、西端にある敦煌はとりあえず避難しやすい地であったことが考えられる。[37] 彼もしばらくではあるが、難を逃れて敦煌に入ったのであろうか、更にいえば、道朗の敦煌行がこのときあったとしても、これが唯一であったかどうかは不明である。はたしてこの写本が道朗の事跡と関わるものとしても、この写本の敦煌における存在の最初が何時かは〝不明〟といわねばならない。

もしこの写本の成立がもっと後に降るとすれば、[38] どうか。北魏が北涼を滅ぼして華北統一を達成してからは、中原と河西の往来はより自由になったであろうし、特定するのは更に困難になる。北土では三論に加えて『大智度論』の研究が盛んであったから、[39] この学者をも抽出すれば、その範囲に入る人数もより多くなる。吉蔵には「北土三論師」という言及が存することはよく知られており、[40] このような人々の活躍によって、北朝期のかの地における三論学が盛んになればそれだけ敦煌にその余光が及ぶ可能性も高くなるにちがいないと指摘するにとどめなければならない。

(2) ⑪北京本・為22（通番七二六〇）

この本は、一行一七字前後を標準とした写経形式を採った明瞭な楷書体の写本で、書道的意味だけではなく、一見して美しい。現行大正蔵本に当てはめれば巻四の後半、「観涅槃品第二五」の初部から尾部完具しており、「観十二因縁品第二六」と「観邪見品第二七」の品名が確認できるが、この本にも、現行本品名の頭に冠された「中論」はなく、品内の偈数を示した数字もない。更に注目すべきは尾題で、「中論経巻第八」とある。巻数の点からいえば、現行本は四巻に調巻されているが、その大正蔵本の脚注によれば、明本は六巻本となっているようで、調巻の相違は他の対校本にもみられる。但し、経録をみるに六巻本の『中論』は見出せない。その経録類に八巻本が登場するのは、道宣の『大唐内典録』で、「中論八巻」とし「或は四巻」と注す。[41] これを明佺等撰『大周刊定録』が「中論一部四巻」とし「一百三紙、或は八巻」[42] と割注し、『開元録』が「中論四巻」と「亦た中観論と云い、或は八巻」[43] とす。これをみると、たしか

に四巻本が主流のようであるが、ある時代には八巻調巻本が登場し、この写本の存在によってその伝持も行なわれていたことが知られたことになる。

『内典録』の巻三は、既にいわれている如く、[44]隋・費長房の『歴代三宝紀』（五九七年撰述）によるところ甚だ大なるもの、その『三宝紀』は実物を手にとらずに採録したという批判があって、信用のおけぬ目録という過激な評価もあるが、現存しないが、その時代には存した諸録を参照しながら著録したとしても、少なくともその時点で「八巻」と伝える経録があったということだけは確かである、ということになる。今、現物の「八巻」本が発見されたことをもって、この伝録の確かさの一端が証明されたという言い方もできそうで、この意味からも貴重な写本といわなければなるまい。しかしてこの写本の写記年代を、この長房録成立の時代にもっていってよいものであろうか。隋・唐時代の経典写本が端正な楷書体である例は少なくないのであるが、これに、この写本が巻子本であるという点を加味しても、以上のことから、どこまでその書写年代をしぼってよいであろうか。

写本の成立に関していえば、巻末の余白があるにもかかわらず、何の奥書もない、ということが、一つの判断材料にはなるかもしれない。すなわち、この本は複数の写経中の一点ではないかということである。とするとこの写本は三論教学流伝の経過とはあまり関わりあわないことになる。そのことは、少しく推理をたくましくすれば、この写本が三論教学研究の既に完成期を過ぎた時代のものというような推定も可能ではあるまいか。具体的には吉蔵以後ということになろうか。このことは尾題のもう一つの問題点からも思考せられるかもしれない。

経録によれば、『中論』が『中観論』とよばれたことはあったようであるが、『中論経』という例はなかった。これは異名の一つということになるが、しばらく考えをめぐらせば、写本成立の背景事情と関係していないともいえない。例えば、この写本が中論研究そのものに必要な、というよりも、多くの仏典を備えておこうというような動機からの書写であれば、「論」とはいうものの、「経」とほとんど変わらない意識の上で写記されて自然である。このような本が成立する時代を考えれば、現に中論研究がなされつつある時代よりも、盛期を過ぎてしまった時代がふさわしいのではない

か。もちろん盛期にも大蔵経編集はあったであろうが、経録の記載を追う限り、初期のものはみな『中論』とのみ記している。「経」が付加されたのは当初からではなく後のことといわなければならないとすれば、一応これまでの検討諸点もふまえて中論研究の盛期を過ぎた時代と設定してみたいのである。

(3)　ⓋP三九一七、ⓃS五六六三、ⓂS五六〇七

この列記の順序に論じょうと思うが、その順序には若干の理由がある。

Ⓥ本は「観六情品第三」途中から「観行品第一三」の半ごろまで。現行本は「観三相品第七」から巻二になるが、この写本は次の「観作作者品第八」からである。大正蔵本の脚注では、ここで調巻されている本はないようであるが、明本は現行本の巻一から巻二のところは不分巻であるという。明本は全体が六巻に調巻されているから、早め早めに分巻されてしかるべきである。この写本は現行本に比して一品おくれて調巻されている。巻尾には「中論巻第一」とあり、次の巻頭には品名があり、その同じ行の下部に「巻第二」とある。品名には「中論」が冠せられ、品名の下に、その品中の偈数が記されて、現行本と同じ。この写本が貝葉様式の用紙の一ヶ所をひもで通してとめた本であることは既述した。両開きの片面五行、一頁一〇行を基本とし、縦の掛線が引かれている。左頁の右上肩には丁数が記され、その数字は各巻毎のようである。

さて巻一の尾頁は三行あり、一行あけて五行目に次のごとくある。

三界寺律大徳沙門道真念已

次の巻二の頭頁には次のごとくある。

中論第巻下尾広明　道真施入□□

ちなみに巻二は片面六行取りが多い。この奥書に登場する「道真」なる沙門が、この書写に関わりあったことはまちがいなかろう。この沙門がⓃ本にも登場する。

(Ⅳ)本は「観有無品第一五」の後部から巻末「観邪見品第二七」のほぼ末部まで存し、一五品までが巻二、この分巻は大正蔵本より一巻くり下っている。この点で、(Ⅴ)本の巻一―二分巻が大正蔵本と比して一巻くり下っていたことを想起しておきたい。その尾題は「中論巻第二」、品名に「中論」が冠せられ、品名下に偈数を示す点が現行本と同じ。その巻二と巻三の間に奥書が存す。それを次に記そう。

己亥年七月十五日写畢　三界寺律大徳沙門恵海誦集
乙未年正月十五日三界寺修大般若経兼内道場課念沙門
道真　兼□修諸経十一部　兼写報恩経一部　兼写大仏名経一部
道真発心造大般若袟六十个(ママ)　並是錦緋綿(ママ)綾具全　造銀番
伍拾口並施入三界寺　銅令(ママ)香盧壱　施入三界寺
道真造劉薩訶和尚施入番二七口　銅令(ママ)香盧壱　香兼
花氈壱　已上施入和尚永為供養
道真修大般若壱部　修諸経十三部　番二七口　銅令香盧壱
香兼(ママ)壱　経案壱　経蔵一口　経布一条　香花氈壱已上施入経蔵供養（改行原文通り）

一行目からいえば、この本は三界寺の律大徳である沙門恵海が誦するための集冊本で、己亥年の七月一五日写し畢わったものである。己亥年が何年か。干支で示す点から敦煌が吐蕃に占領された時点以降という線でいえば、八一九年、八七九年、九三九年、九九九年となる。この検討はしばらくおくとして、「三界寺」をみると、これは敦煌にあったという一三から最多は一六とも一八ともいわれる大寺の一つで、(45)今の課題に即して写本を点検すれば、「三界寺蔵経」という例（例えばS三七五五『大般若経』写本）が散見される。二行目からはこの日付とは異なる事跡について述べられ、乙未年という年紀が登場。これは己亥年よりは四年早い年で、ここの記載事項の主人公は〝道真〟である。ここでは三界寺の修大般若経兼内道場課念沙門となっているが、ただに「三界寺比丘道真」（S四一六〇、S六二二五）という例、

「界比丘道真」（S三一四七）という例もあるから、これは道真という人物の変遷をあらわしているものかもしれない。道真は三界寺と銘うった戒牒にしばしば登場する。

S五三一三（G六六三九）はその一つで、「授戒師主釈門僧□□□沙門　道真（自筆）」とあり、この日付が「乙丑年九月□□」。S五三三一（G六六二九）は同じ形式の戒牒三枚で、これに乾徳二年と同三年の年紀が登場し、これが北宋の年号とするとその三年（九六五）は乙丑年になる。S三三〇（G六六三二）には六通の戒牒があるが、道真が登場し、太平興国七年（九八二）から雍熙二年（九八五）の年紀が登場す。前記の年号とはほぼ二〇年のへだたりがあり、更にいえばⓃ本の乙未年は、これを九三五年にとれば乾徳三年と三〇年、九九五年にとれば雍熙二年と一〇年へだたる。今みてきた道真が同一人物であったと考えれば、彼はずいぶん長く三界寺の中心的比丘の一人であったといえよう。その人物が、今『中論』を持しているのは、何故か。どうも一切経整備のためであったと思われる。「三界寺見一切入蔵経目録」（S三六二四）という写本が存する。この写本は$1\frac{1}{3}$ftしか残存せず、そこにみられるのは経典名二一部のみであるが、このような一切蔵経の一部として、しかも経典とほとんど同じ意味でその存在が意識された『中論』がここに存在すると考えたらどうであろうか。なお、この写本の『中論』の形式が現行本にほとんど類同するのをみると、ほぼ一〇世紀には現行本の形式ができていたということができる。

Ⅲ本は巻頭、それも「序」の初めから存し、「観去来品第二」のほぼ終わり近くまでが残存す。毎葉五行詰めで、これはⓋ本の紙表写本と同じ。Ⓥ本も紙背写本は六行詰め。五行詰めと六行詰めは、あきらかに筆跡を異にし、少なくとも二種の書写本があったとはいいえよう。Ⅲ本には識語が残存しないが、その用途は前二本と大きく違いはないのではなかろうか。

以上AB二群の写本からみるとき、皮肉にも『中論』研究の形跡は稀薄で、経典読誦と同じ用途としての存在理由がみえてきた。写本の点数がわずかで、これらのみからある種の結論をいうのはいささかはばかられるが、「道真」の時代を一〇世紀とおさえれば、そのわずかな写本にみる限り、この時代に『中論』思想研究に関する特質的傾向は見出せ

ないのも事実といわねばならない。そして「三界寺律大徳沙門道真念已」(Ⓥ本)というごとき念誦本の一つとなった。最後に残る問題は、このような流布型態がこの時代の中原にも同じようにあったものか、どうかである。大蔵経中の一仏典として存したであろうことはほとんど常識的であるが、念誦されていたかどうか。しかし実はこの方面に対する考察の手がかりを今の時点ではなにももっていない。このことは今後の課題として、次の問題に論を進めようと思う。

三　吉蔵をめぐる写本群

(一)　維摩経疏

吉蔵の『維摩経』に関する撰述は、『浄名玄論』八巻、『維摩経略疏』五巻、『維摩経遊意』一巻、『維摩経義疏』六巻が伝えられて、『遊意』は『義疏』の「巻一玄義」に相応するとみなされており、これらはこの列記の順序に、長安日厳寺移住(開皇一九年〈五九九〉)以降撰述されたといわれている。[46]

この中、敦煌写本中に見出されるものは『義疏』の一部にあたる次のものである。

○S六五八三(G五五四二)(9・45m)——大正蔵三八巻・九五六頁中段二行—九六六頁下段二二行

これは「文殊師利問疾品第五」の中途から、「観衆生品第七」の中途までに当たり、大正蔵本は「観衆生品」から巻五に調巻されているが、当写本は分巻されていない。大正蔵本は弘安七年(一二八四)東大寺写本を底本にしている。敦煌本に年代を明記する記載はないが、それより古いことは確かで、より古形を示しているといえよう。この写本の裏面には「社司転帖」が記載されて、この時点までに、この義疏は不用となっていたということか。[47] 首部の数行がくりかえし書写されているし、完結していないところから、習字用といえよう。習字用に、廃紙となった当写本の裏面が使用されたのである。「社」とは「仏教信仰で結ばれた集団(法社)や同業者の集団、同好のグループ」[48]と規定される。その社の本部から、構成員に出された通達状が「社司転帖」である。今の文書は不完全なものだから、年号の記載が欠けて

いて、その日付を確定しえないが、敦煌文書中の「社」文献がすべて九世紀以降に属するものという状況からいえば、この文書も最もさかのぼっても九世紀中頃とすれば、紙表文書はそれから廃紙とみなされる年月を二百年とみると更にさかのぼること七世紀中頃となり、吉蔵の晩年から没後数十年まで含み、ほぼ常識的な時期ということができようか。この写本の『義疏』には推敲の加えられた形跡もみられ、学ばるべき写本であったことは確かであろう。しかしこの写本としてはこれ以上の手がかりはない。敦煌本中の『維摩経』注釈書の写本は、景明原年（五〇〇年）〔S二一〇六〕という記年号の写本からはじまり、北朝期の一群のものが存して、その最後ぐらいに、今の写本は位置するといえようか。『維摩経』の注釈書として、発現したものは、しばらくおいて八世紀以降の道液疏まで不在である。[49]

㈡　法華経疏

吉蔵に『法華経』の注釈書は、『法華玄論』一〇巻、『法華義疏』一二巻、『法華遊意』一巻、『法華論疏』三巻、『法華統略』六巻と現存して、撰述順序もほぼ列記したごとくであったろうとみられている。[50]これに対して、敦煌本中より、次の写本が発現されている。

(A) S六八九一（G五五九九）
(B) S六七八九（G五五九七）
(C) S四一三六（G五五九八）
(D) P二三四六

この中、(A)は『法華遊意』に、(B)(C)(D)は『法華義疏』に相応する。しかし相応するとはいっても、前出の維摩経疏のように現行本に文言句々ほぼ一致するというごとくには単純ではない。筆者はこれらにつき概略ふれたことがあるが、[51]今改めて論じておこう。簡単に論じやすいものからふれていく。

(1)　P二三四六——大正蔵三四巻・五四三頁上段二九行—五六七頁下段一六行

この本の範囲は巻七の「信解品第四」の初頭から巻八の「授記品第六」の終わり近くまでにあたる。大正蔵本は「薬草喩品第五」から巻八に調巻されているが、当写本はそこで分巻されていない。大正蔵本は永仁元—三年（一二九三—一二九五）の宝寿院本を底本として、元禄一二年本と鎌倉時代聖語蔵本二本を対校本としている。脚注によればこの元禄本とはずいぶんに調巻の相違があるごとくであるが、当該の巻七と巻八の分巻については一致するようで、当敦煌本の調巻は全体でどのようになっていたのであろうか。この分巻情況から、前述の『維摩疏』の分巻様態の相違状況が想起される。

この本を最初に述べるのは、文言句が大正蔵本とほぼ一致をみるからであるが、細部をいえば相違も散見される。そのうちの一、二を次に示そう。

㈠「薬草喩品第五」の冒頭に「四門分別」と記し、「一来意　二釈名　三断簡　四科文解釈」と明記する。この記述は大正蔵本にはない。以下の本文にこの科文の相違はないから、形式の相違のみといえるが、写記の相違を生んだ理由は何であったか。

㈡初頭の文章を次に記す。

来意者、自華厳始集終意霊山前会、謂於一乗開五乗之教。此経之始至信解之終、合五乗帰一乗也。今此一品挙喩具釈開洽之義。一地所生・一雨所潤、喩至理無二故会五乗以帰一。謂合義也。

冒頭の「来意者」とあるのを、大正蔵本は「所以有此品来者」という。これは四門分別の明文の有無による違いであるが、以下の傍線部分は大正蔵本にない句で、ここは一乗と五乗の開合関係を論ずるところであるから、文構成上から、㈠のことも含めて当写本の方がその意図を明白に示していることは明らかである。

㈢「授記品第六」は七門分別をもって論述される。その七門を対比する。

大正蔵本　　当本

一	来意門	来意門
二	釈名門	釈名門
三	能受人門	能授（ママ）人門
四	所授人門	所授人門
五	階位門	多少（門）
六	料簡門	断簡門
七	同異門	科文解釈

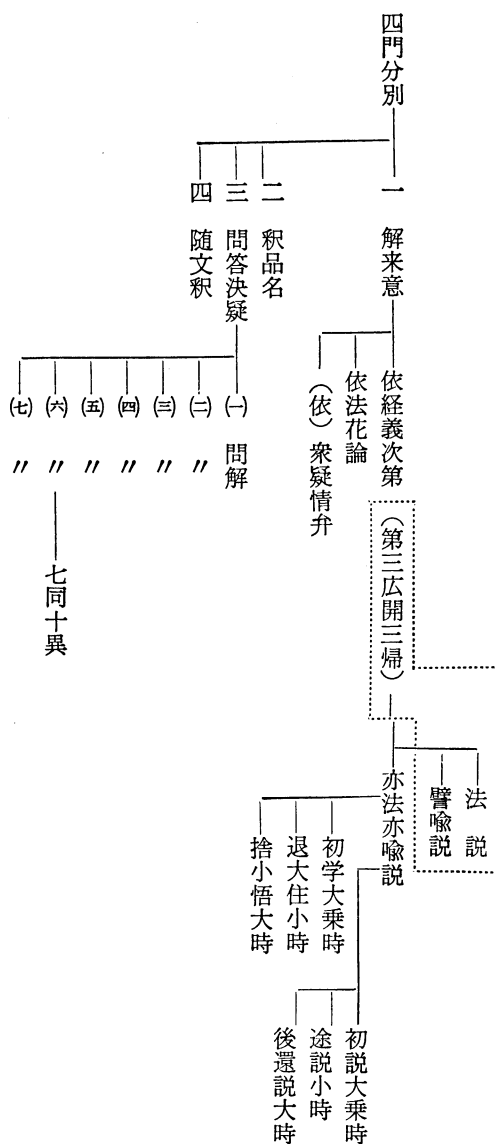
五は名称の違いのみで、内容は同じことを述べている。次のP本の六断簡門の内容は、大正蔵本の六と七にあたり、大正蔵本のその七の続きに、P本の七科文解釈相応文が含まれている。「薬草喩品」にも科文解釈が存したことをみれば、ここにこの一門が立てられて形は整うといえよう。

細部の相違をあげるまでもなく、このような数点を示すだけで、P本がそれなりによく調整されている本であることが理解できよう。

(2)　S四一三六（G五五九八）——大正蔵三四巻・五六七頁上段—五七三頁上段

この本が吉蔵の『義疏』に相当するものとするには、よほど注意深く照合しなければ確認できない。しかしまたこれは確実に『義疏』の一部に相応するのである。その範囲は「授記品第六」の終部から「化城喩品第七」の半ばまで。その「化城喩品」の品名に「法花（ママ）経義疏」と冠せられているのが第一点。次にこの品の科段を略述すると次頁のごとくである。

ここは乗観乗実を明すに亦法亦譬説によるところで、過去の因縁を説くと科せられている。

これを大正蔵本と比すると、大正蔵本では随文釈は三決疑門に続けて順次叙述して、一門を立てないから、三門分別

である。一解来意と大正蔵本来意門はかなりの出入がみられる。大正蔵本では依経義次第にあたる内容が、一番と三番に分説され、依法花論の内容はその三番説の文章中に挿入されて、衆疑情弁の内容が二番目に説かれるという複雑さである。科門という性格からいえば、S本がはるかに整理されているといわねばならない。問答決疑の六問答中、二乗の異同義を論ずるに大正蔵本は十一異七同を挙げ、S本とは逆に異を先に述ぶ。十異を十一異とするのは第一異の利鈍脩因長短異を二つに分けるからで、吉蔵も『法華玄論』巻八では六同十異（大正蔵三四巻・四二七頁上―）、灌頂の『法華文句』巻七下でも六同十異（同一〇二頁中）をいう。

この他、S本は引用する経典名に品名まで付する場合が散見されるが、大正蔵本はそのことごとくが削除されているなど、S本のいわば親切な記述がめだつところとなっている。

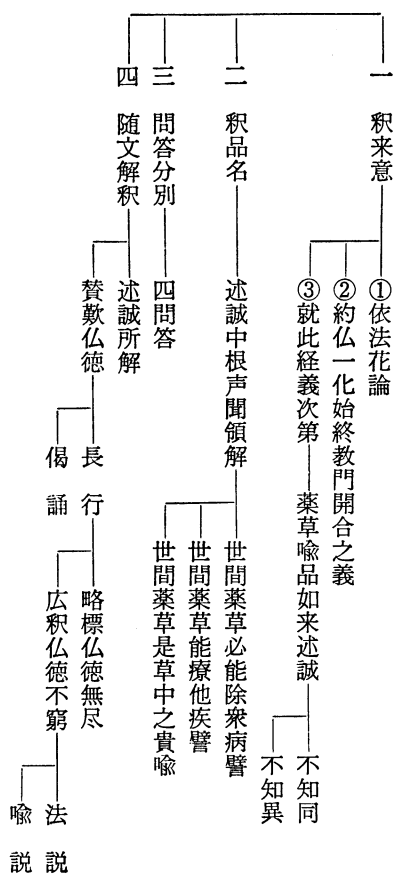
(3) S六七八九（G五五九七）

この写本はその尾部に、

法花経義疏巻第五　吉蔵法師撰　道義纉集

とあることから、吉蔵撰の疏であることが示唆されているが、現存のどの疏にもなかなかぴったりとこない。強いていえば『法華義疏』と近接することを論じたことがあり、(52) その一部を印行したこともあるので、(53) 今は概略を記しておこう。

全長九〇ftというから二七m以上の長大な写本であるが、三四コマ目に写本の切断部があり、ここまでは「信解品第四」半ばから「薬草喩品第五」中途まで、以下は「化城喩品第七」半ばより「法師品第一〇」尾完まで存する。この「化城喩品第七」―「法師品第一〇」が「巻五」であることは確かであるが、それ以前が巻五にどこまで含まれるのか。前部の「薬草喩品」に調巻なし（大正蔵本はここから巻八）、後部の「五百弟子授記品第八」でも調巻なし（大正蔵本はここから巻九）。分巻につき当写本は大正蔵本よりはかなり少なかったであろう。大正蔵本との比較について、「薬草喩品」

- 一　釈来意
  - ①依法花論
  - ②約仏一化始終教門開合之義
  - ③就此経義次第 ― 薬草喩品如来述誠
    - 不知同
    - 不知異
- 二　釈品名 ― 述誠中根声聞領解
  - 世間薬草必能除衆病譬
  - 世間薬草能療他疾譬
  - 世間薬草是草中之貴喩
- 三　問答分別 ― 四問答
- 四　随文解釈
  - 述誠所解
  - 賛歎仏徳
    - 長行
      - 略標仏徳無尽
      - 広釈仏徳不窮
        - 法説
        - 喩説
    - 偈誦

の初頭を示しておこう。四門分別と明示するのは、これまでの敦煌本と同じ。

S本が大正蔵本との比定にむずかしさを感じながら、なお同本であるとの確認が可能なのは、このような科文内容が大正蔵本に一致するからである。ただし①と②は大正蔵本は入れかわっており、三問答分別は、当本では四つの問答であるが、大正蔵本は六つに分説されている。これは、S本の第一問答に大正蔵本の第一・第二問答が、S本の三問答に大正蔵本の第五・第六問答が包含され、S本の第二・第四問答の順序も大正蔵本の逆である。

この写本の成立年時は何時か。G目録は七世紀写本と判断するが、これは常識的にはほぼ妥当するといえよう。裏面に戒律関係の文献あり、これも手がかりの一つであるが、残念ながら年紀の明示はない。律典関係の敦煌写本は五世紀にさかのぼる古いものから、一〇世紀に下るものまで、年紀はばの広い写本が発現しているので[54]確定はむずかしいが、どうもペン様のもので書写されたようにみえ、もしそうであるなら九世紀以降にもってこられる。比丘尼に関する戒条を羅列するもので、七〇↓八三、六一↓七三、五八↓一二五条の文言がこの順序で記されているが、最初の七〇↓八三の条文は五八↓一二五条のものと同じで、どうしてこのように、ランダムにそして重複して記述されたか。最後部は度小手曾嫁婦女戒百廿五まで記述されているのだが、これは写本の冒頭に「卅二紙至度小末嫁曾婦女戒百廿五」と朱書されていることからみると、ここまでのものであったことになる。この戒条を記録する時点で、表文書の『義疏』は完全に廃紙の認定を受けたことになる。その間一〇〇年乃至二〇〇年とすると、七世紀から九世紀までの紀年設定はほぼ妥当するであろう。

(4)　S六八九一（G五五九九）

尾部に「法華経義疏開題幷玄義十門　吉蔵法師撰」とあるから、吉蔵撰疏であることはうたがいない。[55]しかしこれは現行『義疏』にではなく、『法華遊意』に近接する本である。筆者はかつてこれにつき論じたことがあるので、ここは写本の性格について示しておこう。

この本はG目録によって七世紀写本と位置づけられていること、前述本と同じである。紙背文献は、六釈義者とは（G目録が「定林義志」とするは誤り）を始めとする仏教教理上の語彙解説集とでもいうべきもの。九世紀帰義軍時代以降の敦煌仏教界で必要とされたものらしいと見当をつけることができるかもしれない。そして前述の戒律文も同様の必要によったものかもしれない。とすれば紙表文献の有効時代を七世紀とするのは妥当であろうということである。

前述本は「道義」なるものが「纉集」した本であった。当本にはそのような人物は登場しないが、現行本との相違ということから察すると、そのような人物が自らの学習のために聞書をした本と考えられないか。この道義がこの本を敦煌までもたらした者か、それにはさらに別の人物の介在があるのか。現行本とほとんど同じ(D)本（D二三四六）が存在することを考慮すると、これはすでに現在まで伝承されるにいたった本として固定した吉蔵疏を学んだ者の書写によるわけであるから、学ぶ者はこのような完成品を学ぶ経路が通例であろう。換言すれば初学者が「纉集」本を学ぶということは蓋然性が低くなるわけで、そうすると道義自身が纉集して敦煌までもちきたった可能性が増すことになる。

(A)本の尾題からみるとき、その時代に今の『遊意』という題目が成立していたか疑わしいともいいえる。この資料からいう限り、それはあくまでも『法華経義疏』の開題幷玄義十門であったとなる。したがってそれは現行の『義疏』と『遊意』にまたがる内容をもつのも当然といわねばならない。すなわち、(B)本とともに、現行の形になるまでの素形を示しているとみられるのである。そして中原仏教界で再整理される以前に敦煌仏教界にもちきたらされ保存されたのが(A)本、そして(B)・(C)本も同様のものであると措定しておこう。(D)本は現行本のごとく再編集された後の形を示しているとすると、前三本よりは後に敦煌へ入ったことになる。しかし議論になる個所の記述をみると、敦煌本の方が概してわかりやすいのであるが、これはどうしたことだろう。(56) しかも(A)(B)(C)それぞれ筆跡を異にするのを見ると、現行本とは違うこの類の疏本が、敦煌に及ぶ流布の広さを示しているといわなければならない。敦煌ではむしろこの変型本が主に学ばれていたとさえいいえるかもしれない。

四　三論学研究のゆくえ

『中論』本の流布と、吉蔵関係本について検討を加えた。『中論』写本にあっては、大別して二種に分類することができた。そしてそのA群①本は、五世紀におくことも可能な早期に属する写本であった。しかもこの写本は三論学研究の系統の上に成立した可能性の濃い写本であった。それは同時に、このような写本が現時点で一本しか発現していないということの示している当時の〝現実〟を、おぼろげにわれわれにみせているように思われた。すなわち『中論』研究の、敦煌に及ぶ流伝の僅少さである。このことによって、これに比すべきもう一つの事実に注目しなければならない。それは『成実論』関係写本の多出[57]ということである。何故かといえば、羅什訳出論書の中で、中国仏教界に先行して研究されたものは『成実論』であったからで、しかもそれは、われわれも指摘しておいたごとく、三論研究と拮抗するかたちで進行したものであった。敦煌発現の写本状況は、その盛行したさまを如実にあらわしたものともいいえる。だからこそまた、この『中論』写本の出現は貴重な資料でもある。『成実論』の写本中、例えばS一四二七は永平四年（五一一）、S一五四七は延昌元年（五一二）の紀年を有するのを『成実論』敦煌流伝の一つの標準と措定してみると、（A）本は、『中論』がほぼ同時代にかかる研究史を有することから類推して、その前後に位置づけられる写本とみることが可能であるかもしれない。

これに比して（B）本は、『中論』研究の痕跡があまりみられぬ本であった。いわゆる写経様式に書写されて、尾題も「中論経巻第八」と、経典と同じ心象をもって写された形跡を示していた。そのことは実はB群写本にもいえることであったが、写本形式の相違から、年代的には大きく離れるものと考えた。更につけ加えれば、B群本は敦煌にて書写された本であることが確実である。敦煌にてということは、敦煌仏教界独自の宗教活動の形式にのっとって、ということである。Ⅱ本には、これを書写したのが敦煌の写経生であったとしても、敦煌仏教界独自の宗教感情による製作意図は、われわれに伝わってこない写本である。その意味から、Ⅱ本はほぼ隋・唐期のものと見当をつけた。後に検討した吉蔵

疏類写本より以降になる写本となるか。この本は経録が伝える八巻本『中論』の実物である。

B群本は、もはや既述以上の論述を必要としないであろう。これらはほぼ現行本と同系統の本であるといえる。この時代にも、この系統本の他に、Ⅱ本の類の――例えば八巻本――本も並行していたものか不明であるが、この四巻本が主になっていたとはいいえよう。その存在意義は、明白に念誦本ということである。帰義軍時代に敦煌には一時教学復興の兆しがみられ、唯識系教学が学ばれていたことはある(58)が、ついに『中論』系教学の研究はみられなかったというべきか。しかし九世紀以降に敦煌では『中論』が念誦本として存在していたことに、驚嘆を思うべきであろう。

C群本は論じなかったが、目録によれば巻子本の断片のように思われるが、どうであろうか。

吉蔵疏類に関しては、現行本に同等のものと、異類といってよいものと、二種があった。そのような差異がなぜ生じたものか、われわれが知ったことは、「纉集」する人物の介在である。この人物が吉蔵疏を学ぶ学習段階で、その学習内容を忠実に写しとったものであるとすると、この異類本は吉蔵教学のもっともオリジナルに近接するといわねばならない。これまでわれわれがみてきたところ、現行本に比してこの異類本の方が、その思想意図を明瞭に示すことが少なくなかった。これによって吉蔵疏はより明白な主張として理解できるのであるが、それはオリジナルであるからこそという見方と、その学習者たちが補足説明を加えたからで、その相違は手を入れた証拠、という考え方もできよう。どちらに決すべきか、われわれは決定的材料をもたぬが、この異類本が、吉蔵撰述の時点とはそれほど遠くない時期に書写されているという一点を指摘して一応のしめとしたい。

敦煌から発現した資料の性格は、冒頭に素述したごとく、さまざまである。中原仏教界とのかかわりあいにおいて存在する文献は、中原仏教界の動向をなまのかたちで、われわれに垣間見せてくれる場合が少なくなく、今われわれは、この異類本の存在によって、当時の吉蔵教学のなまの学ばれ方を知ることができたと考えたい。そして大筋では、中原仏教界における三論教学の展開にそうごとく写本のあり方も現出し、あるいは敦煌仏教界では、念誦本の一つとして『中論』も存在したというのは、いささか新しい事実の発見といわるべきかもしれぬ。その間に調巻の移動が行なわれ、

それは『中論』の存在意義の変化と微妙に関わりあったのかもしれない。『法華経』や『維摩経』に関する未伝の注釈書が少なからず発現しているごとくには、『中論』の未伝注釈書は、今のところ発現していない。『法華経』や『維摩経』の未伝注釈書の中には、三論教学に関わりあった学僧の注釈書も存するかもしれない。それらの注釈書内容を検討すると、「空」の理解も深められているごとくで、[59] 三論系学僧の思想的活躍は、このような中国仏教界の経典全般の理解にも大いに貢献をしていたにちがいないのである。

敦煌写本中の経典注釈書の研究を進めることによって、それらの諸点が更に明らかになるであろう。敦煌写本は、思想と歴史の歩みに関わるさまざまなことどもを語っている。その声に静かに耳をかたむけることによって、これまでみることのなかった中国仏教界のなまの動向を望見することができることを予見して、一応の閣筆としたい。

(1) 『中国古代度量衡図集』(文物出版社、一九八一年)(日本版〈書名同じ、みすず書房、一九八五年〉)によれば、北魏期の鉄製分銅に、一斤が五一五・五gにあたるものがある(日本版三一四頁)。
(2) 楊衒之『洛陽伽藍記』巻一(大正蔵五一巻・一〇〇〇頁上)。
(3) 牧田諦亮・諏訪義純編『唐高僧伝索引』中、平楽寺書店。
(4) 大正蔵五〇巻・六八六頁中。
(5) 中国方志叢書『定県志』㈢(成文出版社版)九七六—九七七頁。佐藤論文によれば、京大人文科学研究所に、この拓本が存するというが、筆者は未見。
(6) 『魏書』巻七下。四月己卯、「経始明堂、改営太廟」—「十有一月丁卯、遷七廟神主於新廟」。
(7) 佐藤智水「雲岡仏教の性格」(『東洋学報』59—一、二—五四頁)。
(8) 前田正名『平城の歴史地理学的研究』、二四六頁。
(9) 前掲書二五〇頁。
(10) 塚本善隆『支那仏教史研究』北魏篇、弘文堂書房。
(11) 佐藤智水「北朝造像銘考」(『史学雑誌』86—10)。
(12) 同右。
(13) 松原三郎『中国仏教彫刻史研究』「七　北斉の定県様式白玉像——特に半跏思惟像について」、吉川弘文館。

(14) 松原氏前掲書一三五頁。
(15) 常盤大定・関野貞『中国文化史蹟』(一九七六年版) 解説 (下)・第八巻一〇二頁。
霊寿 趙郡王高叡建定国寺碑 (天保八年五五七立)
(16) 『大正大学綜合仏教研究所年報』六号以下〔共同研究〕敦煌写本研究会「敦煌本『維摩義記』」。
(17) 拙論「敦煌本・南北朝期維摩経疏の系譜」(『印仏研』30—二)。
(18) 私は以下の事実について、『大正大学綜合仏教研究所年報』九号の前出敦煌研究班報告書にて、(補注) に極く概略ではあるが触れた。そのときは無署名で責任の所在が不明であったが、ここでその責を果たすつもりである。
(19) 入矢義高訳『洛陽伽藍記』巻五 (注17) (平凡社版一〇六頁)。
(20) 大正蔵五一巻・一〇一九頁上。
(21) 大正蔵四九巻・三五五頁中。
(22) 拙論「敦煌本北朝期維摩経疏にあらわれた思想」(『印仏研』35—二)。
(23) 「この時代の」の時代とは、ほぼ北朝期に属するものを考慮している。全般的にいえば、敦煌写本と中原の歴史事情の関係については多くの議論の存することとは承知している。しかしこと北朝期に関しては、かく断じて大過ないものとわれわれは理解している。
(24) 平井俊榮『中国般若思想史研究』、春秋社、五頁。
(25) 平井俊榮博士前掲書八八頁。
(26) 塚本善隆説 (『肇論研究』、法蔵館)。
(27) 『出三蔵記集』巻一一「略成実論記」(大正蔵五五巻・七八頁上)。
(28) G. Schmitt, T. Thilo "Katalog Chinesiicher Buddhistischer Textfragmento" Berlin.
(29) 徐祖蕃・秦明智・栄恩奇編選『敦煌遺書書法选』(甘粛人民出版社。一九八五年)。
(30) 印度撰述部・中観部一「羽渓了諦訳」。
(31) 臼田淳三「敦煌出土『大智度論』の諸相」(『仏教学研究』35・37)。七四本が列挙されている。
(32) 大正蔵五五巻・五九頁中
(33) 『高僧伝』巻二「曇無識第七伝」(大正蔵五〇巻)。この年号については三三六頁中。
(34) 同右大正蔵五〇巻・三三六頁上。

(35) 鎌田茂雄博士『中国仏教史』第三巻、東京大学出版会、三一頁。「四二〇年から四二一年にかけて」とある。
(36) 『高僧伝』巻三「浮陀跋摩」伝（大正蔵五〇巻・三三九頁上）。
(37) 李暠の子の歆の弟である恂は、歆の亡じた後、敦煌で自立す（『魏書』九九「李暠伝」）。もっともここも水攻めにあって滅ぼされる。「とりあえず」とはその意味からである。
(38) 今のところ、当写本の年代はG目録の判定と、『敦煌遺書書法选』の類同書体との比較によるもので、この点で批判があるであろうことは筆者も認めるところである。
(39) 平井俊榮博士前掲書二二〇頁。前述したごとく、『智度論』の写本は〝多量〟といってよい。
(40) 平井博士前掲書によれば「宋代法瑶」という（前掲書二一八頁）。
(41) 『巻三』、大正蔵五五巻・二五三頁下。
(42) 大正蔵五五巻・四〇六頁中。
(43) 大正蔵五五巻・五一三頁上。
(44) 常盤大定『後漢より宋斉に至る訳経総録』、東方文化学院東京研究所、四三頁。
(45) 藤枝晃「敦煌の僧尼籍」（『東方学報』29）。
(46) 平井俊榮前掲書三七五頁。
(47) 竺沙雅章「敦煌出土〈社〉文書の研究」（『東方学報』35、二一七頁）。「仏教外典籍の廃紙を利用」という。
(48) 同前。
(49) 拙論「敦煌本・南北朝期維摩経疏の系譜」（『印仏研』30―二）。
(50) 横超慧日・国訳一切経『法華経義疏』解題。村中祐生教授の反論があるが、今は著作年次の追究ではないので、深入りしない。
(51) 拙論「敦煌資料より知られる吉蔵の思想」（『印仏研』27―一）。
(52) 拙論「敦煌本法華疏三本と吉蔵撰法華疏」（『豊山学報』22）。
(53) 拙論「敦煌本『法花経義疏（巻第五）吉蔵法師撰　道義纉集』」㈠（『豊山学報』30、㈡『大正大学研究紀要』72）。
(54) 土橋秀高『戒律の研究』。
(55) 拙論前述注（52）。拙論「敦煌本『法華経義疏開題幷玄義十門」（勝又俊教博士古稀記念論集『大乗仏教から密教へ』）。
(56) 具体的な点は個々の拙論を参照されたい。

(57) 「関係写本」とは、『成実論』そのものの写本と、『成実論』に影響されて中国仏教界で成立したと思われる典籍の写本を含む。拙論「敦煌本・仏教綱要書の研究(一)」(『大正大学綜合仏教研究所年報』創刊号)。同「敦煌本・仏教綱要書の変遷」(同二号)。

(58) 上山大峻「大蕃国大徳三蔵法師沙門法成の研究」上・下(『東方学報』38、39)。

(59) 拙論「敦煌本北朝期維摩経疏にあらわれた思想」(『印仏研』35—二)。

初期禅宗と三論

鈴木　哲雄

一　初期禅宗に流れる主たる思想背景

菩提達摩の禅法を学んだ人たちが、小グループを形成し、それが処々に散在して、それぞれ頭陀行を行じていた。彼らの行法は明らかに達摩到来以前の、例えば僧稠に代表されるような、いわゆる習禅者たちとは異質であった。彼らはそれぞれ達摩の教えに従っていると自覚していた。達摩の確かな生卒年も、中国における確かな行歴も、また伝えた確かな教法も、皆杳渺として歴史の遠いかなたにかすんでいるのであるが、達摩寂後百余年に書かれた道宣（五九六―六六七）の『続高僧伝』には、菩提達摩の章が立てられていて、かなり史実に近い姿がかろうじて残されているとみられている。道宣は、遊行するグループのそれぞれが保持する達摩の行法や言葉を通して、達摩を推し量ったと思われる。その言によれば、達摩の言葉は仏性・般若思想にもとづく「二入四行」という形で示され、行法は壁観であった。そして道宣は「大乗壁観の功業最も高し」と評する。壁観を大乗の安心の禅法と評価し、他の習禅者群の禅法と区別した意

味も含まれているとみて差し支えなかろう。この真法を学んだ弟子は道育と慧可であった。

慧可については、道宣は『続高僧伝』で達摩の三倍の紙数を使って記述している。それだけ詳しく知られるようになっているわけではあるが、その筆致は必ずしも一様であるとは言えない。種々の伝承の収録という様子が見られる。即ち正伝ともいうべき最初の慧可伝に、新たに知った伝承が追録されていったともいうべき別伝とが合して慧可章を成していると見られることである。そのように見るならば慧可章は、「正伝」、及び「別伝」――(1)向居士との手紙の往復の内容、(2)化公・彦公・和禅師のこと、(3)林法師とのこと、(4)弟子那禅師の禅法及びその弟子慧満禅師の道行、これらの合したものとなろう。しかし正伝の部分も前後に大きく分かれ、後半の部分――慧可が鄴都で開法して道恒禅師の圧迫を受け、従容として俗に順じる部分も、最初の部分の追録とも見られるので、別伝と見ることもできる。菩提達摩伝では弟子として道育・慧可とするが、慧可章は僧可として立伝し、一名慧可としていること、及び楞伽師たちについて記されていて有名な法沖章では、道育を慧育としていることは、別の伝承のあったことの痕跡である。そして上の(3)(4)の部分は達摩が慧可に『四巻楞伽』を授けて心要となさしめ、那禅師・慧満禅師がそれによって実践したこと、及びこの経が四世の後に名相に変じるという慧可の讖記が内容の柱となっているのである。

この慧可章の文章の流れを汲んでみると、道宣ははじめは必ずしも慧可が達摩より『四巻楞伽』を伝承したという相伝を知ってはいなかったようである。菩提達摩章に言わなかったのはそのためであろう。慧可章の、今、仮に筆者が正伝として区分した最初の部分は、文意は茫洋として具体的内容に乏しい。このことも慧可章の原初的な姿を残している。しかし別伝とした部分は具体的な内容である。それは別の相伝を聞き及んで追録したからであろう。法沖章中の那老師――慧可章の那禅師のことか――の弟子の実禅師・恵禅師・曠禅師・弘智師の四名はいずれも長安の西明寺で亡くなり、法系も跡絶えたのであるが、道宣は、顕慶元年(六五六)に建ったといわれるこの西明寺に最初の上座として入っており、この四人が道宣の先輩たちであったのである。[1] 道宣が『続高僧伝』の成稿を得たのは貞観一九年(六四五)で、それ以後乾封二年(六六七)の入寂まで二三年間加筆を続けた。[2] このことから、『四巻楞伽』を奉ずるこれら西明寺の人た

ちなどの伝承を新たに身近に聞いて記したのが、慧可章の(3)(4)であり、法沖章の楞伽師たちであったと思われるのである。慧可章と法沖章は相互に関連している。

しかして慧可章で、「つねに可、法を説き竟って曰く、『この経、四世の後、変じて名相と成る。一に何ぞ悲しむべけんや』と」、という言葉は、慧可が言ったというよりも、楞伽師の伝承として、慧可をかりて言ったと見られる。楞伽師たちは心要として『四巻楞伽』を達摩から授けられたものとしている。しからば、実際は慧可から三世となろうが、伝承の形をとって達摩から四世、つまり慧満や那老師の西明寺に入った四人の弟子たちの代で終わるということである。「一何可悲」については、「一何」は「これほどのことをどうして」、もしくは「亦、どうして」の意であり、『四巻楞伽』伝承の消滅に、慧可をして、讖記の形で、一種諦観の言を吐かしめたのである。その裏には、道信——道信章も追録であった——の隆々たる禅宗が形成されてきていたことを見据えての言であるといわなければならない。それは慧可の言として、実は道宣の感慨を代弁しているようでもある。そうすると、『四巻楞伽』を授けたのは菩提達摩からではなくて、慧可からでもよいわけである。慧可は達摩から禅法を学んだが、ある人々には『四巻楞伽』をもって心要とせしめたのではなかろうか。それを達摩から伝わったものとして奉持していた人たちが法沖章の楞伽師たちであった。

僧璨、この人は実在したかどうか疑われているが、慧可と道信を結ぶ人である。法沖章の、楞伽師の慧可の弟子として最初に挙げられている人に粲禅師がいる。この人が『楞伽師資記』では道信の師とされている。『楞伽師資記』の粲は『法華経』によって道信に仏性を見たところを印可している。また北周の慧命の『詳玄賦』に注釈したところを録している。一方『伝法宝紀』では、僧璨、として、周武の法難で山谷に流遁し、隋初に同学の定禅師とともに皖公山に遁れ、そこで道信を得たとされる。何としても『続高僧伝』に僧璨の伝がないことから疑われるわけで、仮に粲禅師が三祖僧璨であったとしても、既に北宗や南宗では実像と程遠くなっているであろう。

道信（五八〇—六五一）は道宣と同世代で、『続高僧伝』に追録されている。既に史実の範囲に入った。その道信章では、どこからともなく来て舒州皖公山に入って静かに禅業を修する二僧から、道信は授法を蒙ったのである。『伝法宝

紀』ではこの二僧が僧璨・定公（『宝林伝』では峴山神定）とするのであった。[3] その道信章も『四巻楞伽』の授受は言っていない。

一方『楞伽師資記』（七一三―七一六年の間に成立[4]）は、弘忍の弟子である安州寿山玄賾撰の『楞伽人法志』がベースになってできた本で、『四巻楞伽』授受伝承の記録を、表向き第一義としたものであった。また『伝法宝紀』（七一三年以降成立）も、『四巻楞伽』授受を経糸としている。ただし両書とも北宗の複雑な内情をからませているので、かなり屈曲したものである。要は楞伽授受の法系を無視できなかったのである。その複雑な内情をみごとに解きほぐした書が、柳田聖山『初期禅宗史書の研究』である。すでに指摘されているように、『楞伽師資記』の記事の中心は道信の言を記すことにあった。しかもその言の中からは『四巻楞伽』（劉宋、求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝経』）に依っている痕跡は見られず、却って般若思想に立脚しているのであった。

道信（五八〇―六五一）に至ると、外的変化も生じた。弟子が急に増して大集団となり、道信は定住を余儀なくされた。この外的変化は内的変化をも当然促してくる。頭陀行を生活の基本にしているインド的禅法から、自活のために農業を生活の中に組み入れていく中国的禅法への変容である。

南北朝末期の戦乱の中で、『楞伽経』を心要として持し、山林幽谷に入って黙々と頭陀行を行ずるグループの嗣承的法系は、安定した隋帝国の発生と共に、国家仏教的色彩を濃厚に示してくれば、自然と消滅していく命運を持つであろう。それに代わって、時代相応の大集団の禅宗が形成されてきたのである。その代表的存在が弘忍及びその門下の東山法門であった。「口に玄理を説くも文記を出さず」、行を専らとした楞伽師とは別に、もう一方の楞伽師たちは経の疏を出してそれぞれ宣揚に努めていたが、菩提達摩からの実践を旨とする禅法は稀薄となる。大乗諸経論も、厳しい教判を経て、『般若経』『涅槃経』『華厳経』「三論」「唯識」等にもとづいた壮大な体系が天才的な祖師方において構築されてきていた。隋・唐大帝国に相応しい華麗さである。ここに来て、『楞伽経』はもはや新しい禅宗に求める原理としては、古い皮袋の古い酒となった。禅宗のこの過渡期に当たる書が『楞伽師資記』であり『伝法宝記』であったと見たい。そ

の不徹底さに敢て批判を加えたのが荷沢神会であった。この過渡期にその原理を求めるための若渋として、『金剛三昧経』や『法句経』などの疑経を敢て使用して、経証としていたし、『金剛三昧経』においては達摩の二入四行と道信・弘忍（六〇一—六七四）の守一不移、一行三昧、守本真心を結びつける役目を持って生まれた疑経であった。

神秀（六〇六—七〇六）に至って、博学及び仏教的素養の深い貴紳の帰依もあって、華厳、思益等種々の経論も引用されて唐帝国の華麗さに相応しい相貌を示し、複雑となってくるが、初期の禅宗においては、簡略にまとめるならば、最初から流れる禅観の主柱として、般若思想、仏性思想があり、一方において仏性論、唯識論を融合させた性格とされる『楞伽経』にもとづく禅観もあった、ということになろう。

二　禅宗と三論宗の交流

禅宗は仏の教を実践的に学ぼうとする集団であって、仏教を体系的概念的に学んで仏の教の深淵を知り、その世界に近づこうと修する学問仏教ではない。禅宗と経律論にもとづく宗派とは性格にかなりの隔たりがある。それ故に達摩以前の習禅、達摩以降の禅宗が特色ある一派として認知されてくるのであった。禅宗は修道を旨として、思想体系を排除するが、しかし、学びて思わざれば罔（くら）き、ように、暗証の禅者の弊も常に隣する。即ち禅を実参する上において、仏教の道理を経典に即して正しく受けとめる努力が絶えずなされなければならないということである。例えば薬山は常に経典を読んでいた。洞山は大蔵経を何度も読んでいる。これは当然のことである。理は言詮不及であったとしても、指月の喩のごとく、経典は道標である。『楞伽経』を心要とした人たちは、説通を通して宗通を悟得しているはずである。筆者は禅は思想ではないと思っている。少なくとも思想体系ではない。禅をならうことは思想ではないと思う。ではあるが、禅が説かれた時には自ずと思想を兼帯してこよう。言葉とはそういうものであろう。経は説かれることによって思想を示してくる。禅宗がいかに実践を強調しても、仏教である以上は、経典に支えられ、そして時代が下がれば祖録にも支えられて、実践がなされなければならぬのである。また実践において、有所得である思想は捨て去られて

も、その実践過程を記述すれば、思想傾向を必然的に示してくる。我々は記述（もしくは音声のことば）によって禅宗の流れを知り、禅そのものを知ろうと努める。そこにおいて記述された言葉には、それぞれある種の思想傾向が出ている。特に初期禅宗においては、経論を証文としているから、教宗に準じて明らかである。このように見た時、我々は初期の禅宗を貫いて顕著であったのは、般若思想と仏性思想であったと知っている。そして三論宗との思想の近似性において、三論宗とはある程度親しい関係にあると見られている。三論宗は般若空観と仏性との融合を命題とした宗派であったのである。[5] また三論宗は経論を平等に見立てる。このことも禅宗と同態度にある。禅宗が三論宗と近い関係を促す一因であろう。この拙論においては、三論宗との交渉に限って見てみたいと思う。

楞伽師とは別に、慧可の弟子の中に、玄奥を修めてしまった化公・彦公・和禅師がいた。けれどもこの人たちについて道宣は、時代が離れていないのに、言葉も残らず、碑もなく、清徳を伝えられないのを悲しんでいる。[6] 一方周末に護法に徹し破仏に抵抗して壮絶な最期を遂げた人に静藹（五三四—五七八）がいるが、この人は現在の河南栄陽県の生まれで、はじめ百官寺[7]の和禅師について出家している。この和禅師が慧可の弟子ではないかと思われている。一七歳の出家というから、五五〇年のことであった。受具後、景法師について『大智度論』を学び、斉境をめぐったが承導なく、嵩岳に入り、経論を尋ね、四論を最も尊ぶところとしたのであった。禅宗から三論または四論を旨とするようになった人であった。[8] 周武の破仏に抗議して壮絶な捨身を遂げた人として語り草となっているが、慧可の悲劇的死といい、初期の禅僧には一面に激しい気迫があり、それを静藹も受けているように見える。

静藹の弟子の内、僧照（五二九—六一一）と智蔵（五四一—六二五）は共に習禅篇に列している。僧照[9]は山林に隠れたが、後に（陝西の）鄠県南山に神田寺を建てて名が広まった。隋文帝の招請にもついに応ぜず、金品の賜物を受けなかった。智蔵[10]は山林に住し、文帝は居所を豊徳寺と詔した。『大智度論』に抛を置いている。晩年は柏林墓所に居して頭陀行を行じている。この二人は共に名誉を顧みず、人々の教化にのみ尽くしている。慧可——和——静藹——僧照・智蔵という修禅の系譜が流れているように思われる。そして空観仏教に立脚していたのであった。[11]

ところで、このように禅と三論がはじめから近しい関係にあるように思われるのであるが、それでは三論宗内ではどうであったろうか。この辺の独自の解明をなしている書が、平井俊榮博士の『中国般若思想史研究』である。拙論もこの書に負っている。博士によれば、僧詮の弟子で般若三論学を代表する第一人者が法朗で、僧詮の禅的一面の代表者が慧布（五一八—五八七）であったとされ、僧詮以後の三論学派では、絶えず三論と禅の分極化が見られ、唐代まで続いているとされる。慧布の最大の功績は保恭禅師を招いて、栖霞寺に禅堂を建立した点であるが、摂山の三論学徒は以後禅宗の中に発展的解消を遂げていった、と述べられている。(12) 慧布は僧詮下の四友（四句朗・領悟弁・文章友と得意布）の中で最も心境が高かった。心を摂し、律を奉じ、坐禅を楽しみ、講説しなかった。後に鄴都に行き、慧可に会っている。「更渉未聞」というから、達摩・慧可の禅法についてそれまで、全く知らなかったという筆致である。ただし慧可の禅法とは必ずしも一致するものとはいえなかった。(13)

禅宗との関係は次の代、即ち皇興法朗（五〇七—五八一）の弟子に至ってから深くなってくる。法朗下において嘉祥寺吉蔵（五四九—六二三）は三論教学の大成者であったが、他方法朗下で禅定を専らにした逸材に大明法師がいた。(14) 保恭は一一歳（五五二年）の時、炅法師に投じているが、この炅法師は正しく茅山に入った大明法師のことであった。(15) 大明法師が亡じたので開善徹に成論を学び、受具後恵暁に従って定業を修し、慧暠（五四七—六三三）より十地を学んでいる。そして陳の至徳初年（五八三）慧布に従って栖霞寺に禅堂を建立し、指導を任されたのであった。保恭は晩年唐の高祖によって綱統に任じられた。

この大明法師に従って三論を学んだ人に、後に牛頭宗の祖となる法融（五九四—六五七）がいた。法融は法華等にも通じていて、幅広い学問をしていた。しかも無得正観に立脚する虚宗とされるから、三論宗に極めて親しい関係にあったと思われている。法融は荷沢神会の活躍する頃に、その刺激を受けた牛頭慧忠を中心とする牛頭宗に摂しこまれた。祖としての条件に適ったわけであるが、その条件とは、出生地、禅定が深い、空観、法華の仏教に通じていること、等であったと思われる。(16)

智巌[17]（五七七―六五四）も牛頭宗の二祖に摂しこまれた人である。舒州皖公山の宝月禅師に従って出家した。危険をものともせず、谷中、山崖において坐禅を続けた。後に（六九歳）、建業に帰り、病者の介抱に一生を奉げた。この人は実際は法融との師資の関係もなく、三論宗の人でもなく、達摩の法系に近い。牛頭宗に摂しこまれたのは、出生地が丹陽であること、禅定が深いこと、達摩の系統の禅法を得ていると思われていたこと、等であろう。牛頭宗の法系作為は丹陽の出身者を綴ることにあったようである。智巌はもと軍人であったためか、無常観が濃厚に出ている。達摩――慧可、そして祖師としての僧璨も含めて、この系統の人の中には無常観及び罪業観を色濃く持っている人がおり、それが一つの特徴でもある。そういうものが『四巻楞伽』に結びついたのではなかろうか。道信に至ると、罪業観は後退し、『楞伽経』に代わって、空観・仏性の思想が表出してくるのであった。

牛頭宗の三祖に摂せられる慧方については、『景徳伝燈録』に列伝されるだけで、信憑性が疑われている。牛頭山の智巌に学び、大悟の後も十数年間牛頭山で随機接物し、正法を法持に付して茅山に入ったとされる。直接三論宗との関係を見出せないが、茅山はかつて大明法師のいたところであるから、その辺が気になるところである。

智巌に学んだ三論宗の人に恵明[18]がいる。越州の一音寺法敏（五七九―六四五）に二五年間学び、衆侶千僧の内、解玄第一と称された。法敏は大明法師に学んだ三論宗に属する人である。恵明は常に青色の大衣を着ていたので青布明と称された。後に蔣州（建業）の智巌のところで一〇年間禅法を学んだ。智巌が建業に往ったのは六四三年であり、六五四年に入寂したから、恵明の参学は智巌の入寂までであったと知られる。智巌の晩年の一〇年間は多くは白馬寺に居て、それから石頭城（南京、清涼山のこと）の癘人坊に住し、病者に説法し、膿をすすり、洗濯をした。恵明の参学はこの時に当たるから、単に坐禅を学んだだけではなく、病者の介抱に随侍していたのでなくてはならない。龍朔の年（六六一）、遊方の末、南山から京師に出たが、その言論は無得正観を先となした。この記述は道宣の見聞にもとづくものと考えられる。恵明は江曲に往くとして、居所を定めず、終わりはわからない。一所不住にして無所得を実践した人であった。そして禅宗の禅法を学び、三論の禅観に立つ人であった[19]。

衡岳の善伏[20]（　—六六〇）は、はじめ蘇州流水寺璧法師に四経三論を学び、ついで法敏に学んだ人である。それから天台の超禅師に西方浄土観行を学んだ。そして禅宗の道信に参じ入道方便を示された。更に廬山遠公の浄土観堂に往き、還って智巌に無生観を学んでいる。空観、浄土、坐禅を兼修しているが、この人も禅宗と三論との近似性を証明する人である。

更に平井博士は次の点を指摘する。

蘇州常楽寺の法聡（五八六—六五六）は一音寺法敏に学んだ人であるが、法聡に『大乗入道安心法』の著書があり、『達摩大師四行論』（『四行論長巻子』雑録第一）中に、法聡のこの書の語句がそのまま見出され、また『四行論長巻子』の第一三節が『肇論』の「般若無知論」と関連することが指摘されており、大明法師——法敏系統の三論系習禅者と禅宗との間に相互の交流のあったろうことを説かれている。[21]

次に法沖[22]（五八七—六六五？）について述べる。法沖は軍人であったが、二四歳、母の死に会い、『涅槃経』を読んで発心し、大明法師の弟子である安州方等寺慧暠の下で『大品』『三論』『楞伽経』を学んだ。特に『楞伽経』に研鑽を深めた。慧可の後裔が盛んにこの経を習っていると知って、学び、ついに講経を任せられ、講ずること三十余遍であった。法沖は慧可の孫弟子に当たるわけでもある。法沖のその師は「南天竺一乗宗」によって講じたとされている。大明法師には『楞伽経疏』一〇巻があり、慧暠も講じていたのであるし、法沖も『楞伽経』に立つ人であり、三論宗・禅宗との一つの共通項として『楞伽経』があったのである。平井俊榮博士は、法沖に楞伽と禅と三論の一体観がうかがえる、とし、中国禅宗の形式において三論系習禅者の果たした役割を考える上できわめて重要である、[23]と述べられる。もしその中において禅宗と三論宗との違うところは、禅宗は『四巻楞伽』の授受を達摩の法系とし、その研究に向かう者もあったが、説通よりも宗通を重んずる傾向が強く、坐禅を根本とした禅定の実践を旨とするにあり、三論宗は『楞伽経』を講じて、「忘言忘念無得正観」の般若空観の立場を宣揚するにあったと思われる。そしてその両者の心には、破仏による仏教の危機、長い戦乱による民衆・国土の荒廃を痛み、或いは人生を観照して、無常観・慈悲観・不浄観・無生観が

深く漂っている場合が多く見られるのである。

法如（六三八―六八九）について、柳田聖山教授がつとに『唐中岳沙門釈法如禅師行状』を承けて『伝法宝紀』の法如伝が成立してくることを解析されている。潞州の出身であるので、潞州法如といわれている。『行状』によれば、幼年の時、舅が湖南の澧陽に赴任したので伴われて行き、そこで青布明即ち恵明に師事して一九歳で出家した。柳田教授は六五五〜六五九年の頃学んだと推測される。恵明は法如に蘄州忍禅師のところで三昧を諮受すべきことを勧めた。法如は命を聞いて東山に往き、弘忍に稽請しおわるや、弘忍は黙して機に先んじてその道を授け、仏の密意を開き、頓に一乗に入らしめた。弘忍に参学すること一六年、弘忍の入寂（六七四年）によって、淮南に教化し、それから嵩山に入り、衆中におること三年、誰も気づかなかったが、垂拱二年（六八六）衆僧に請われて開法した。にわかに病を現わし、樹下に端坐して遺訓を告げ、永昌元年七月入寂した。北宗における法如の位置づけは、柳田教授が詳細に論じられるところでもあり、また主題に直接関わらないので今は述べない。教授は、恵明が、師の智巌の不浄観・慈悲観・無生観と同傾向の頭陀行を修する習禅者であったろう、と見なされている。そして弘忍の禅がそれと異なる一乗的な頓悟の禅法であったろうとされる。[24] 恵明は新しい時代への自らの禅の限界を熟知し、法如をして新時代の禅を選ばしめたと言うべきであろう。法如はインド的頭陀行の達摩の禅法から、定住した大集団の新しい中国的禅法に転じていった過渡期の代表的人物であった。それは楞伽師の禅宗及びそれと親近関係にあった三論宗習禅者たちとの訣別を示す一例となる人でもあった。以後達摩の法系は、法如・神秀・玄賾・慧能等の東山法門が開花し、既成の頭陀行の習禅者群は自然と消滅し、三論宗は教宗となっていった。平井博士の言を借りれば、三論宗習禅者は禅宗の中に発展的解消を遂げたのである。世はまさに唐代の黄金期に入っていこうとしていた。

以上、先学の研究のあとをたどりながら、禅宗と三論宗習禅者との交流を述べてきた。そこで両者の関係をここでまとめてみたい。

(一)　人的交流期間が限られること

上記のごとく見てくると、両宗の交流の時代は限られていることがはっきりする。即ち二祖慧可の代において交流がはじまり、五祖弘忍の代でほぼ終わるということである。慧可と慧布の交渉が最初で、六世紀中葉にはじまり、善伏・法如においてほぼ終わる。それは七世紀中葉である。即ち両宗の人的交流期間は約一世紀に亙っていたのである。達摩の代ではまだ禅法は知られなかったが、慧可の代で知られはじめ、慧可の弟子及び孫弟子の代で最も盛んとなり、弘忍の東山法門の確立において交流は終焉する。ただしこれは表面に著しく表われた人的交流の面であって、間接的な思想の影響について言うのではない。思想的な面においては、僧として若年修学期に、三論を直接師について学び、或いは間接的に種々の論著について学ぶということは当然あり得ることである。禅僧となっても、禅宗用語で言えば、衣を更えても、禅僧の残している言葉に、後世まで三論空観的な言葉が多い。空観は禅思想を示すにはふさわしい。その意味で三論宗との思想的親しさは今もってあると言うべきである。両者の人的交流が表に出なくなるのは、禅宗が確固たる一派として独立したからである。それは教学者の兼修とはよほど色合いを異にする。兼修的な学業・行法を排除し、一師印証の著しい専一の達摩の禅法、つまり正法眼蔵の参究に専一となっていったからである。

(二)　交流期間の限定が意味するもの

上記のごとく禅宗の側において、禅宗の独立、専一の仏法の参究が兼修を排除し、三論宗との表面的交渉の切れることは、交流に限界のあることを知らしめる。では一世紀の交流は何を語るのであろうか。

まず言えることは、新三論の皇輿法朗下において、吉蔵に代表されるような仏教学者と、大明法師に代表されるような無得正観を実践しようとする習禅者との、二つの流れに分極化したことが、禅宗との結びつきを促したことである。勿論結びつきは実践派の習禅者群とであった。

では何故に交流を深めたのであろうか。慧可と慧布の間にあっては、まだ達摩の禅法は未知の真新しいものであって、必ずしも深い理解にまでは至らなかったようである。慧布の下で栖霞寺に禅堂を建てた保恭の頃より、禅宗との親近性は急に増した。栖霞寺は三論習禅者たちの中心拠点となったのである。禅宗との共通点として坐禅を中心としていたことが挙げられよう。ただし坐禅は殊更三論宗とは限らず、仏教者の一般の基本であるから、それだけでは理由となり難い。特に三論習禅者と親近性があったということは、三論習禅者が、徐々に学問を捨てていき、ついには禅宗と同じように坐禅を専らとしたからと見なくてはならないであろう。特にその傾向を著しく示したのが慧明であった。しかし学問を捨てて坐禅を専らにしていけば、禅宗とどんどん近づいていき、やがては禅宗の巨大化の中に吸収され、消滅しなければならない命運を持つであろう。三論習禅者が消えていくのは禅宗の巨大化の時期と一致するのである。

次に禅宗の側において三論宗に近づく因子もあった。それは『楞伽経』を奉持したことである。『楞伽経』の奉持は禅宗にとって必ずしも必須の要件ではなかった。だから『楞伽経』を奉持しない禅僧もいた。例えば宝月に学んだ智厳がそうである。宝月が禅宗の人と断定できないとすれば、道信・弘忍がそうである。『楞伽経』が奉持されたのは、一つには達摩の法系の証しとして、もう一つには心要としてであった。しかし奉持すれば経典の研究に向かうのは必定であろう。研究なしで心要とはなり得ぬからである。そこで奉持する人々の中にも、口に楞伽の玄理を説くのみの者と、講説に向かっていった者とに分かれた。三論宗の習禅者はもともと学問的には「三論」に立っていたわけである。楞伽師と三論の習禅者は、坐禅を共に重んずることにおいて共通性を備えていた。特に三論の側においては学問的基盤や傾向は強いので、禅宗の重視する『楞伽経』の研究に向かっても不思議ではない。その代表的人物が法沖であった。『楞伽経』が禅宗と三論宗を結びつけたと言えよう。禅宗は菩提達摩から仏性を重視し、その解明は初期禅宗の中心課題であったし、三論宗においても般若空観と涅槃仏性の融合は重要な課題であったのである。『楞伽経』と三論は結び難い面があるが、仏性の面における共通の場が、それぞれの宗においてあったのである。その共通の場の研究対象として『楞伽経』があったと言えよう。ただし楞伽師が講説を専らとしていけば、坐禅の専一性は薄らぐ。ここに禅宗から楞

伽師が消滅していく原因もあったのである。『楞伽経』は『七巻楞伽』も訳出されており、『十巻楞伽』も訳出され、『四巻楞伽』の絶対性はなくなっていく。更に涅槃・法華・三論・唯識・華厳等の華麗な大乗経論の学系が大成されていけば、『楞伽経』は色褪せたものとなる。このことも楞伽師の消滅を促すものであった。慧可の讖記として、四代の後に名相と化す、とはこの情況を言うものと理解できる。

更に頭陀行という形態も両者に共通する。頭陀行であれば、一人乃至ごく小人数のグループで、定住せず、山野を遊行する。三論宗の行的道場であった摂山栖霞寺の禅堂で修行する限りにおいて、三論宗の修道面の性格を保持するであろうが、禅堂を出て遊行すれば、『十二頭陀経』等に依った修行形態を取ったであろうから、禅宗も三論宗も形態としては同じようなものとなろう。ここに禅宗と三論宗習禅者との接近するゆえんも生ずる。楞伽師の中のある人々においては頭陀行を修していた。しかし中国禅ともいうべき大集団の禅宗が形成され、それが禅宗の主流となっていくと、この両者も大集団に吸収されていったのである。ではなぜ三論習禅者は栖霞寺禅堂に戻らなかったのだろうか。唐初において禅堂が存続していたかどうかという問題もあるが、三論宗の教学と習禅とが余りにも分極化しすぎたためではなかろうか。習禅者は三論宗よりもかえって禅宗に近くなったためではなかろうか。習禅を強調すればするほど、禅宗に近づいたと思われる。禅宗はもともと三論宗と思想面で近いものがあったのである。道信及び弘忍の時代に入って、三論宗習禅者が歴史の上から徐々に姿を消していくのはそのためであろう。習禅者の性格を最後まで変えなかった代表的人物が慧明である。しかし慧明はまた時代を見越しており、弟子の法如を手離して弘忍に学ばしめたのであった。

更に両者に共通する仏教的人生観として、無常観・罪業観・慈悲観・不浄観・無生観等が色濃く流れていることが多い。その原因として時代背景が大きく作用していると思われる。南北朝期の、特に北朝側の相次ぐ戦乱、北周の破仏・貧困・疫病、隋帝国の短い命運、これが宗教的感性の鋭い人に、特にこのような人生観を育て、禅定三昧の道を選ばせたのであろう。このような使命観に立った人には、頭陀行がふさわしいであろう。この傾向は唐朝廷の成立安定と共に少なくなっていった。

三　禅宗にみられる三論空観の影響——荷沢神会の場合

荷沢の禅観を見る前に、禅宗の一行三昧の持つ意味を通して、広く中国般若空観仏教を俯瞰する注目すべき見解が平井俊榮博士においてなされているので[25]、簡単に紹介する。

(一)　三論宗との思想的親近性——一行三昧

一行三昧は原初的には百八三昧中の一つで、百八三昧は空・無相・無作の三三昧に統摂される。『大智度論』では、「一行三昧とは、是の三昧は常に一行にして畢竟空とのみ相応す。三昧中更に余行の次第なし」と定義している。この説示は小乗的な三昧を捨遣するために、『般若経』が特に強調した三昧と見られる。そして『文殊般若』の一行三昧で、「法界は一相なり。この法界を繫縁す。これを一行三昧と名づく」とし、そのために、まず般若波羅蜜を聞き、ついで一行三昧に入り、法界の如く、不退・不壊・不思議・無礙・無相を縁ぜねばならぬとし、その実践として、空閑に処して諸乱意を捨し、相貌を取らず、心を一仏に繫け、名字を専称し、端身正向して、一において念々相続すれば、念中に過現未の諸仏を見る、としている。天台智顗（五三八—五九七）は、繫縁は止であり一念は観であるとし、『文殊般若』の一行三昧を止観の体系に位置づけた。これは阿毘達磨の小乗の止観が具体的事物の対象に専注して、無常・苦・無我を観ずるに至る次第を取るに対し、大乗空観の立場から、止観二法の平等な倶修を説いたのである。この意義は鳩摩羅什の各種禅経の翻訳によって、小乗禅大乗禅の区別が意識され、大乗禅は観法によって、大乗仏教の真髄としての般若の智慧を体得し、それを自由無礙に活用することを目的としたのであった。しかし小乗禅の止観二法による実践も潜在した。南北朝後半から定慧双修のスローガンの下に南北仏教の統合される機運が醸成され、観法のみに力点を置いた般若系禅学の不備を補って、新しく止観の理念の確立を期そうとしたところへ、『文殊般若』が訳出され、智顗は一行三昧を止観の枠組の中に取り入れたのであった。また一行三昧を説く『起信論』でも、実践門の五行の最後の止観門で、

止法の修行の真如三昧が一行三昧であるとしている。実相の空理に心を住せしめることが止観の定義であった。具体的事物に心を止める小乗の止法を、空観思想によって質的に転換せしめたのである。そしてこのことによって、止により、法身と衆生身が無二であるとか、法界は一相であると観じ、乃至一念中に三世諸仏を見るという新たな一行三昧の解釈が行なわれるようになったのである。

一方浄影寺慧遠（五二三—五九二）は次第行的な一面を残しながらも、止観の完成は捨において全うされるとする。禅宗の一行三昧は、南北朝から隋代に行なわれた一行三昧の延長のように見えながら、天台的な止観の統摂による一行三昧と逆の方向を示している。つまり慧遠の言う捨の方向において、止観の哲学を乗り越えて、般若経典の原思想に帰ろうとする運動と、同一方向にあった。その方向にあったのが吉蔵の無得正観であった。初期禅宗が一行三昧を通して『般若経』の原思想に回帰したのと同じ姿勢を吉蔵も目指していた。

禅宗が天台の禅法と似ていながら、決して近づこうとせず[26]、却って三論宗に親近性を示す理由が、上記平井博士の論考で理解できるであろう。

㈡「無住」の強調

南宗初期の荷沢神会（六七〇—七六二、六八四—七五八）やその影響を受けたもの乃至『六祖壇経』には、無住が強調されて目を引く。この無住は般若空観に立って禅的に説かれる言葉であるが、実のところこの言葉は般若経典類にごくわずかしか見出されない。ではこの言葉は初期禅宗独特のものであろうか。平井博士は、その先行として吉蔵が『般若経』の思想の本質を無住に見出していた、と述べられ、そして禅宗への影響を論じられる[27]。その要旨を簡単に紹介する。

吉蔵は『大品義疏』で、

般若は無住を以って宗となす。故は、倒は住著を以って本と為せばなり。今、顛倒の住著を破せんと欲す。是の故に発音に無住を明すなり。

と述べている。無著無執の精神を無住という言葉で示した。『般若経』では不住はしばしば説かれるが、無住は使われない。無住と不住の関係について、吉蔵においては、不住とは、無住という命題の概念内容として、無住の住、の具体的在り方を示すものであった。不住をもって住することが無住であった。それは正住般若であった。『大品遊意』で、

経宗の始めを開けば、不住を以って住し、其の義の終りを弁ぜば無得を以って得となす。

という。無住（不住）と無得が吉蔵において最も強調されたところであった。不住も無住も基本的に同じなので、流動的に使用されている。無住、不住は無所著、無所住の意味である。僧詮・法朗が『般若経』の原表現に近い不住という言葉で「無得の正観」を強調したのに対し、吉蔵は、住著しない、とどまるところがない、という意味内容しか持たない不住だけでなく、同義の破執の意味を持ち、かつ空理・空性に近い意味を含む、より上位の概念である無住によって、それを統摂しようとした。『三論玄義』では、無住が中道の体であるとし、これを開いて真俗二諦を説くのが、用としての中道であるとする。無住は真如または実相に近い意味内容となる。また中道の体であるから、般若とも正法とも同義語であるとされる。吉蔵は『維摩経』の「従無住本立一切法、無住即無本」を典拠としている。

博士はこのように吉蔵にとってことのほか強調される無住について整理して述べられ、更に禅宗との関係について論及し、荷沢が直接吉蔵の思想を継承したというのではないが、思想史の連続として見た場合、三論学派と禅宗との間にきわめて密接な親近関係が見出せる、と述べられる。筆者も荷沢を中心にして禅宗の立場の無住について述べたことがあるので省略する。ただ近ごろ感じていることについて、一点だけ付け加えたい。

荷沢における無住が、吉蔵の無住を直接受けたものでないことは説相を見てもわかることである。片や教学体系の中で説き、片や随自意に空の三昧の中で説く。では吉蔵と荷沢を結ぶ何かがその中間にないだろうか。筆者はその中間に『金剛三昧経』を置いてみたい。勿論『金剛三昧経』だけがそうであると考えるべきではなかろうが、無住については、吉蔵の無住――『金剛三昧経』の無住――荷沢の無住、と置いてみることによって、吉蔵と類似しながらも、それを直接受けたものではない、との理由が明らかとなると思う。

吉蔵は、疑経とされる『金剛三昧経』を知らないであろう。水野弘元博士によって明らかにされたように、達摩の「二入四行」の論拠たるべく偽作されたものと考えられ、初期の禅宗はこれを積極的に禅宗の論拠として用いたのであった。荷沢はこの経典名を挙げて引証することは決してしなかった。しかるに、『神会語録』を詳細に読むと、『金剛三昧経』が再三ならず引用されているのである。(28) 荷沢はこの経典名を伏せていたと考えなければならない。つまりこの経典の由緒、即ち疑経たることを認識していたと考えなければならない。そのようにしてまでも何故用いたのであろうか。それは他の経典に不足する何物かがあったからである。不足するという言葉が適当でないならば、引証としては直接的な語句を見出しがたいという点にあったからであろう。『金剛三昧経』等の疑経はまさしく初期禅宗の主張を満たすべく、新たに創作されたものであった。初期禅宗の人が依用に走るのは当然といえば当然であろう。

ただし荷沢は無住の典拠として『金剛三昧経』だけを頼りとしたのではない。正当な論拠として『金剛般若経』の「応無所住而生其心」を用いている。この言葉は流布本の『六祖壇経』に至ると、慧能の出家の機縁となって、それで有名である。この語は『壇語』にも『神会語録』にも出ており、やがて流布本『壇経』に用いられることとなったのである。更に荷沢は無住の論拠を『維摩経』にも求めている。「維摩詰言、如自観身実相者、観仏亦然。我観如来、前際不来、後際不去、今則無住」を引き、(石井本『神会語録』第二一、第四二節)、無住だから如来禅であると結論づける。如来禅とは達摩の法系の禅法を由緒正しいものとして正当化する意味を持つ語である。如来禅なる語が『維摩経』にあるわけではない。ではなぜ荷沢は木に竹を接ぐように、無住と如来禅を結ぶのか。如来禅は荷沢の主張する達摩の禅法であるが、この語は一般に『楞伽経』から出ていると認められている。荷沢は『楞伽経』を読んでいるから、それはそれでよいと思う。しかし『維摩』の無住と『楞伽経』の如来禅を無媒介に結ぶことは無謀というべきではなかろうか。実は荷沢はこの場合、如来禅を『楞伽経』から採用したのではない。『金剛三昧経』から引いたのである。『金剛三昧経』では、二入及び凝住覚観を述べ(大正蔵九巻・三六九頁下)、衆生と仏性の不一不異を述べ(三七〇頁上)、「実際之法、法無有際、無際之心、則入実際」(同)と述べ、そして「彼心喘者」に「存三守一入如来禅」(同)らしめるのである。禅

定によって心は無端となるからであるとする。存三とは三解脱を存すること、守一とは一心の如を守ることと解説する。『金剛三昧経』は達摩の二入四行・壁観及び道信の守一不移の正当を補強する経典であり、その禅を如来禅であるとしているのである。『維摩経』の前際不来・後際不去は、『金剛三昧経』の「法無有際」である。『金剛三昧経』の「無際之心、則入実際」とは、『維摩経』の「今則無住」であると読むことは可能である。このように見た時、荷沢は表向き『維摩経』を引きながら、実は『金剛三昧経』を用いていたのであったと解することができる。前の『金剛般若経』の応無所住なる語は無住の出典として貴重である。ただ無住として概念化し熟した語でないがために、引証としての弱さがあったのである。

荷沢は北宗を批判して、無住ではないとした。不起心・不作意ではないとした。最も自己主張の強い言葉として、無念ではないとした。無住は論戦の武器として極めて重要な言葉であったのである。しかもこの無住が般若経典にないということにおいて、平井博士の言われるように、吉蔵の無住概念から荷沢の無住へと結ぶことができるのであった。しかるに荷沢の無住の禅は三論教学を直接受けたものでないことは、今明らかにした通りである。荷沢は吉蔵教学を知っていたと見るべきであろうが、また禅宗が天台教学等に近づかなかったように、三論教学にも一線を画していたと見なければならない。禅宗が教学の枠の中で説いたら禅宗にはならない。禅宗が教学に同調しないのは、達摩から持っていた姿勢であった。それ故に禅宗が一派として形成できたのである。教学においてもまた、無住一つを取ってみても、学問体系の中に位置づけられる。位置づけられなければ学問体系となし得ない。学問体系の枠組の無住は禅の無住と即同できない。禅と三論教学に親近性は説けても、限度を越えて近づくことはできない。近づいたならば宗の主体性を喪失することは自明の理である。

最後に『金剛三昧経』に「無住」がどれ程説かれているか挙げておこう。

無住無生乃是無生（三六六頁下）。

心常空寂、空性無住（同）。

心常無住、清浄無染（三六七頁上）。
不住諸空、心処無住（同）。
可処無住総持無相、則無三受三行三戒、悉皆寂滅清浄無住（三六八頁上）。
禅性無住、離住禅動（同）。
無生般若、於一切処、無住於一切処、無離心無住処（同）。
無処住心、無住無心、心無生住（同）。
金剛智地解脱道断、断已入無住地（三六八頁下）。
故従無住取（三七二頁中）。
如来所説法、悉従於無住、我従無住処、是処礼如来……敬礼無住身（同）。

右の無住の用例箇所中で、荷沢は、無生般若云々とその次の無処住心云々の三箇所を一続きの言葉として、『神会語録』（石井本第四八節）で引証している。やはり経典名は伏せている。『金剛三昧経』は短い経典であるにも拘わらず、このように無住が多く説かれている。無住菩薩が問うという構成も含まれ、この経典の無住を強調する特徴がはっきり出ている。平井博士の論考を推していけば、この経典は吉蔵の三論教学の影響を受けていることになるように思われる。筆者は三論に疎いので、この問題は吉蔵教学の専門家に譲る。

㈢　三車義について

吉蔵が三車家であると規定することについて、いわれのないことを明らかにされた末光愛正氏の所説[29]は明晰である。その論旨は、『法華玄論』の文章欠落によって、吉蔵の三車家説が発生したとされ、欠落のない『大乗玄論』に徴して、吉蔵は三車と四車を会通していたから、三車説否定四車説肯定も四車説否定三車説肯定も共に吉蔵自身の思想であったとされる。そしていつごろから三車家説が発生したか明らかでないとしながらも、『法華文句』を湛然（七一一―七八二）

が注釈した中での発言が歪曲のきっかけになっていると論ぜられる。天台と吉蔵は三車四車で争うことはなく、極めて類似した考えであるとされ、吉蔵は『法華経』に両車のある文を認め、三車を示す文を菩薩に、四車を示す文を声聞に相当すると解釈し、そして声聞縁覚は方便で、終局的に一仏乗に導かれると主張した、と述べられる。

さて荷沢に関する言葉にも三車に関する問答がある。王趙公(王琚)が、宅中に三車がなく、露地に一車を得たが、どんな所用か知らないから、三車の意味を説いてほしい、と荷沢に質問している(『問答雑徴義』第三節、石井本『神会語録』同、胡適本第八節)。この問答は六たび応酬しているが、一応酬を除いて、他は詩の形式をとっている。韻を踏んでいるわけでもないから、詩的なものという程度である。この問答について胡適博士は、

這一章裏問的五偈、答的五偈、都並不高明。但在当時、「三車」的問答似曾引起一些人的注意。宗密的円覚大疏鈔巻三下有神会略伝、其中説:「又因南陽答王趙公三車義、名漸聞於名賢[30]」。

と述べる。圭峯宗密(七八〇—八四一)は荷沢(南陽)がこの問答で名賢に知られるようになったというが、胡適博士の言われるようにどうみてもこの問答はすぐれたものとは言えない。荷沢の答えの内容について述べれば、三車は門外にあったが、子供たちが宅中にあると聞いた時、三車は得てしまっていた。子供たちは得てしまったのだけれども、車とは何たるかを知らないから、外に求めたのである。長者が与えた車は、先に与えたものである。長者は方便して三と説いたのであり、前に三車といっても、三車は一車である。迷人のために三車とするが、悟人には三は一である。このように説いている。三車家のようでもあるし、四車家に見えないこともない。吉蔵の高度な所説からすればまことに見劣りする。「一便作三車」(迷人のため)、「即三便是一」(悟人に約して)とするところに、僅かに禅的な手法が見られるだけである。荷沢には吉蔵の三車四車の理を学んでいたという跡は感じられない。少しばかりこの問答の意義を説くとすれば、一般的な仏教を学ぶ貴紳の間でも、三車義が問題となってきたということが知られることである。荷沢と混然はほぼ同期の人である。荷沢の三車義は、まだ三車四車の議論に発展する以前の姿をとどめているらしいことである。

このほかに荷沢と三論との関係を見る上で、本有今無偈・常無常義・中辺の義・覚照の問題・空仮中・理義釈・体用

関係・宗通説通などが検討課題として残るが、拙論はひとまずここでとどめたい。

（1）柳田聖山『初期禅宗史書の研究』（昭和四二年、法蔵館）二四頁。
（2）同上、四頁。
（3）後に牛頭宗の二祖とされる智巌（五七七—六五四）も道信とほぼ同世代で、武徳四年（六二一）四〇歳（誤りならん、四五歳か）、虎賁中郎将の官を捨てて出家し、舒州皖公山の宝月禅師に従っている（『続高僧伝』巻二〇、大正蔵五〇巻・六〇二頁中）。石井本『荷沢神会語録』ともなると、僧璨は道信と別れて、宝月・定公と共に広東の羅浮山に往ったとするが、道信が別れて吉州に往ったのは六〇七年頃のことであるから、宝月・定公については、『続高僧伝』を適当にからめこませているのである。
（4）柳田聖山『初期の禅史Ⅰ』（昭和四六年、筑摩書房）三〇頁。
（5）平井俊榮『中国般若思想史研究』（一九七六年、春秋社）三一〇頁、三三九頁。
（6）『続高僧伝』巻一六、僧可章、大正蔵五〇巻・五五二頁中。
（7）百官寺について、大正蔵は対校本では瓦官寺とするが、瓦官寺では建業となり、出家地としては地理的に合わない。出家地はほぼ出身地の近辺が一般的である。おそらく百官寺は新鄭か鄭にあったのであろう。
（8）『続高僧伝』巻二三、大正蔵五〇巻・六二五頁中以下。
（9）『続高僧伝』巻一八、大正蔵五〇巻・五七八頁中以下。
（10）『続高僧伝』巻一九、大正蔵五〇巻・五八六頁下以下。
（11）平井、前掲書、二八二頁以下参照。
（12）同上、二七六—二七七頁。
（13）『続高僧伝』巻七、大正蔵五〇巻・四八〇頁下。
（14）『続高僧伝』巻一一、大正蔵五〇巻・五一二頁下。
（15）平井、前掲書、三二六頁。
（16）牛頭宗の成立の事情は拙著『唐五代禅宗史』（昭和六〇年、山喜房仏書林）二〇八頁以下を参照されたい。
（17）『続高僧伝』巻二〇、大正蔵五〇巻・六〇二頁上。
（18）『続高僧伝』巻二〇、大正蔵五〇巻・六〇六頁中。
（19）平井、前掲書、三三九頁参照。

(20)『続高僧伝』巻二〇、大正蔵五〇巻・六〇二頁下。
(21) 平井、前掲書、三三〇頁。関口真大『達摩大師の研究』（昭和三二年、彰国社）三一七—三四四頁。
(22)『続高僧伝』巻二五、大正蔵五〇巻・六六〇頁上。
(23) 平井、前掲書、三三三頁。末光愛正氏は「吉蔵の一乗思想」（『駒沢大学仏教学部論集』一三号、昭和五七年）で「南天竺一乗宗」について、それが龍樹の教学を言うとも考えられるとし、また禅の主張する最上乗は、先行する吉蔵の最上大乗から出ている、という主旨を説かれる。更に法沖が恵可の弟子に、南天竺一乗宗の立場から『楞伽経』を講じたとも読み取れる、とされる。今は末光説を採らないが、禅と三論の親しい交流は認めることができるし、禅が三論の影響を受けたろうことも、充分に考えられることである。
(24) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』、三五—四〇頁。
(25) 平井、前掲書、六五三—六六八頁。
(26) 私は鎌田茂雄博士還暦記念論集『中国の仏教と文化』（一九八八年、大蔵出版）の中で、「湖北の開拓期の禅宗（四祖と五祖）」の一項を執筆し、道信が廬山大林寺に入るについて、天台宗の智鍇に学ぶためではなかったろうと、関口博士に対し批判的に論じたが、そこで、道宣が『続高僧伝』で智鍇の伝を立てていないことを述べた。これは私の全くの軽率な誤りで、巻一七の習禅篇に伝が立っている。謹んで誤りを謝し、訂正する。同書二一三頁九行めの「道宣は」以下一一行めまで削除する。しかしそうではあっても、道信が智鍇に学ぶためであったとは考えていない。江州道俗の要請と集団維持が主たる原因であったと思われる。私は大林寺あとを訪れたが、現在はダムの下にある。錦繡谷の最奥にあり、廬山中でも最も険難のところである。治安の乱れていた当時にあっては、修道に適していたろう。参考までに、智鍇は若年に興皇法朗に三論を学んでいた。
(27) 平井、前掲書、六六九—六八八頁。
(28) 中央公論社『大乗仏典』（中国・日本篇）の11『敦煌Ⅱ』で、筆者は『神会語録』（『問答雑徴義』）を訳した。引用経典の出拠を注で出しているので、それを参照されたい。
(29) 末光愛正「吉蔵三車家の誤りについて」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一六、昭和五九年、曹洞宗宗務庁）四二頁以下。
(30)『神会和尚遺集』（民国五七年〈一九六八〉、胡適紀念館）四九四頁、註八。

趙宋華厳と三論

中條　道昭

一　はじめに

趙宋時代の仏教者が置かれた時代状況がそれが中国仏教全史を通観して特に特異であったと強調することは、他の時代諸相と比して意味のあることではないだろう。所謂、唐末五代の戦乱、北方民族の侵攻による帝室の南遷、仏教典籍の亡失、或いは仏教僧の国家帝権への隷属等(1)のように挙げられる趙宋仏教の社会的政治的動向を含む歴史事象は、中国各断代史において時々の中国仏教者個々が遭遇したところであって、発生した事象の個的な体験において他の時代と異なることはないからである。しかし、個々の歴史的事象の文献上の確認作業及びそれらの整理体系化が行なわれるに従って俯瞰される歴史からは特定の一時期がそれぞれ発生・成長・爛熟・衰退などという意味付けが可能である。一つの画された時代が歴史の中で果たしている側面が意味を付されることによって多種多様の景観を呈するようになるのである。即ち、趙匡胤（在位九六〇―九七六）によって建国された宋は、五代の後であって元（一二七一―一三六八）に先んじ、

中国仏教史におけるその時代は隋唐教理学の盛行をみた後、文献に基づくそれらの文献解釈的仏教が変容を余儀なくされていた。この趙宋時代に仏教を重ね合わせて、中国史の展開の中に据えるなら、仏教にとっての趙宋という時代の意味がうかび上がってくる。中国思想史では宋学の勃興、文学史では散文体の流行・表現形式の解放、政治では貴族門閥の廃頽から皇帝による独裁・科挙制度の整備、経済では貨幣経済の発達、これらの何れもが中国の近代の形成という歴史的潮流の諸要素となっており、当代中国の文化的諸事象と密接な連絡を胚胎させているのである。このようにして仏教史においてうかび上がってくる趙宋仏教という事象は、上記文化諸事象と無関係ではありえず、同じ意味で中国当代仏教に連なる歴史的条件の中にあるのである。右のような視点に立って本稿の題目をみるならば、先行する時代における仏教理解の二つの系統——三論と華厳——の相互の関係が趙宋という時代にどのように交渉（またその反対）をもったか、そしてその関係の所産が当代の仏教の胚芽となっているかを問題としなければならない。よって、三論宗の大成者たる吉蔵（五四九—六二三）が重んじた『肇論』(2)を趙宋の華厳四大家と称される晋水浄源（一〇一一—一〇八八）がどのような理解をそれに示したかを考察しただけではその後代の部分を満足することにはならないが、今はただ趙宋華厳家浄源の『肇論』解釈を考察することにより、その時代の一華厳家の『肇論』受容を確認するにとどまる。

二

所謂華厳家の『肇論』受容については鎌田茂雄博士が『中国華厳思想史の研究』において論究されており、次のように述べておられる。(3)

澄観の本来の立場は僧肇の他〔物不遷論以外〕の諸論については、ほとんど批判せず、むしろ華厳思想理解の基盤に、肇論の思想を用いたのである。澄観が僧肇の思想を受容しつつも、決して僧肇にとどまらなかったことは、僧肇の限界を示すものである。（引文中〔 〕は筆者の補い）

とされ、澄観（七三八—八三九）は自らの『華厳経』解釈の為の仏教素養を『肇論』から得て重用もしたが、全面的にでは

なく制限的に捉えているといわれる。更に鎌田博士は同書において「宋代における華厳と僧肇」[4]という一節を設け、本稿で行なおうとする浄源の『肇論』解釈についても論及されている。そこでは浄源著『肇論集解令模鈔』の中（以下令模鈔と略称）にみられる浄源の澄観『華厳経随疏演義鈔』（以下演義鈔と略称）からの引用を検討され次のように述べられる。

浄源は澄観の立場をますます徹底させ、逆に肇論の思想を理解するのに、澄観の華厳をもってした。澄観は華厳の幽遠深玄なる真理を理解するために、僧肇を用いたのに対して、浄源はまさしくその反対をおこなった。

浄源は『肇論』の注釈解釈の為の必要として先行する華厳家である澄観の著書を引用したのであるから、『肇論』を理解する為に『華厳経』解釈を示した『演義鈔』を用いたのである。澄観という存在は浄源にとってそのような規範的な位置にあったことになる。これは一人澄観のみならず、先の時代に現われた人・書物が皆その作用を残存し、祖統を重ずる中国仏教者にとっては先行する思想的枠組から逃れ得ぬ限界がそこに設定されることを意味する。

次に趙宋時代以降における『肇論』の受容について論ぜられた業績は伊藤隆寿氏の一連の御成果がある。次のようである。[5]

1、「夢庵和尚節釈肇論とその周辺」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四一号、昭和五八年三月
2、「宋代の華厳学と肇論」、『印度学仏教学研究』第三二巻一号、昭和五八年一二月
3、「真福寺文庫蔵『肇論集解令模鈔』の翻刻」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四二号、昭和五九年三月

伊藤氏は論文2で「趙宋天台の再興者」である慈雲遵式（九六四―一〇三二）の『注肇論疏』を始めとして浄源の手にかかる『肇論中呉集解』（以下『中呉集解』と略称）、『令模鈔』の二書を含む元初までの七部の『肇論』注釈書を取り上げ「禅との関連」に着目されて、「思想史上の意味」について論じておられる。指摘されることの一点に、これら七部の注釈書は「『肇論』を華厳学の立場から解釈し、一面禅にも接するものであることが知られる。」とあり、これら七部の書のうち時代的に先行するのが遵式という点である。天台家と目される遵式にして何故「華厳学の立場」から注釈したのか、問題は種々うかんでくるが、最も基本的に問われねばならないのは趙宋という時代において『肇論』は華厳的受容が定

式化してしまっていて、仏教の華厳以外の思想諸系統のどれよりも華厳との思想的類同が時の、この場合特に遵式に代表されるが、仏教者によって認定されていたのかという点にある。ただ、遵式を天台の学匠として狭い意味に限定して彼の華厳学への造詣は問わないという前提が必要であるが。論文1では遵式教学の華厳学的側面について指摘した末広照純氏の論文を紹介され[6]、遵式の『注肇論疏』六巻が趙宋における『肇論』解釈の初めを行き、しかも華厳学的立場にたつ理解の鼻祖とされ、その「立場は長水子璿と一致し、浄源等に継承されると予想される。[7]」と指摘されている。

以上の如き先行業績を踏襲し、華厳家としての浄源の『肇論』解釈を考察したい。

三

遵式は『肇論』を注するに処々に「賢首云」として法蔵の著作を引く。[8] 論文の解釈に華厳五教判を用いているのは彼が華厳教判に通じていることを何よりもそれが証明している。その五教判によって『肇論』の内容を次のように規定している。

且依賢首大師、以義判教、教類有五、一小乗教、二大乗始教、亦名分教、三大乗終教、亦名実教、四大乗頓教、五一乗円教、此五相望、前前皆権、後後立実……即知此論文義、終教所摂。（続蔵九六巻・一〇〇丁左下）

と述べ「此論文」即ち『肇論』を五教中の終教に配している。始教を「亦名分教」、終教を「亦名実教」とも呼ぶのは法蔵の著作からではなく直接には澄観『華厳経疏』巻二に拠ることを示している。[9] さらに小乗教・始教を権教とし後三教・終頓円を実教として、始教の法相・破相の二宗（相始教・空始教）について実たる終教（終実）に対してどのような意味において権教であるか十義を述べている。[10] 十義の一項目毎にそれに対応する『肇論』本文が割注で付される。そしてその実たる終教——終実——が『肇論』であると次のようにいっている。

今此論義、終実所収、於理無惑、其間或説権義、意在会帰、不接権門。豈名終実、又亦頓明法性、直顕真常、即兼頓摂。但不明法界性海縁起無礙主伴無尽之義、非円教収。若以深該浅、以本摂末、円亦収此、故曰実教所摂。（続蔵

九六巻・一〇一丁右上）

とあり、教えの深さで浅い諸教を含めるとすれば「円亦収此」といい「此れ」即ち『肇論』は円教ともなるが正しくは終教であると明記している。遵式は華厳教判を用いて『肇論』を第三の終教に配したのであるが、華厳の終教は所説の教相として唐代華厳家は何をその内容としていたであろうか。遵式が拠ったと思われる澄観『華厳経疏』にいうところをみれば、終教とは、

定性二乗、無性闡提、悉当成仏、方尽大乗至極之説、故立為終。（大正蔵三五巻・五一二頁中）

と、終教と名づける所以を述べ、「所説法相」については、

三終教中、少説法相、多説法性、所説法相、亦会帰性、所立八識、通如来蔵、随縁成立、不生滅与生滅和合、而成非一非異、一切衆生、平等一性、但是真如随縁成立……如楞伽等経、起信等論。（大正蔵三五巻・五一二頁下―五一三頁上）

のように真如・如来蔵随縁を説く経論の教相があたるとされている。これは法蔵にあっても同じである。遵式が法相破相に対する終実の十義は澄観にあっては法相法性二宗の違いを論ずる為に用いられたのをそれを二宗――大乗始教――と終教との相違を表現することに襲用した[11]のであり、終実とされる内容は如来蔵随縁の説であるべきである。『肇論』選述の年代には『起信論』はまだ中国に現われておらず[12]、『肇論』の語句を以ってして十義に該当させているのをみても、通常如来蔵系の経論として頻用される『起信論』等の語句とは与えられる印象は異なるものがあるものの思想的には確かに連絡する。遵式によって以上のように『肇論』の華厳五教判内での位置が定められたのをみたのであるが、第五円教には及ばない低い段階に置いていることになる。これは先に引用した鎌田博士の御指摘である澄観の『肇論』に対する態度の影響といってよいであろう。かかる意味において遵式は確かに華厳の教学的傾向が強い。そして、彼の『肇論』注釈の影響下にあるとされる浄源のこの点に関してみるならば、『中呉集解』巻上冒頭で、「宗本義」が『肇論』四論（劉遺民との往復書簡を除く）の根本旨を述べるものとし、

首標一義、作四論宗本。宗本之要、其妙明真心乎。然則心之為義、有性焉、有相焉。……非心言思議也。然玆四論、宗其一心、亦猶元亨利貞本乎乾矣。

という。更に「宗本義」釈にも、

宗本義　旨見上文、次下正釈義、□二別初通明所宗一心。

本無　本源妙心、絶諸対待。実相　妙心湛寂、無相而相。法性　実相随縁、為諸法性。性空　諸法不変、由性常空。縁会　性空成事、不壊縁有。一義耳　五名雖異、同出一心。故智論云、般若是一法、仏説種種名。（□は破損部、一字分欠か。傍線は筆者による。本文に対する注釈部分を示す。）

と述べるように「四論」の「宗」とするところは「一心」であり、「本無」を本源たる妙心といい、その妙心が湛寂、「実相」として随縁であり、本性は常に空で事として成ずれば縁を壊せずに有なりとする。本文で「一義耳」と述べる点については、五名が異なるとしても同じく一心より出たと釈し、『大智度論』を引いて「般若是一法」と一心を般若空観によって捉えようとしている。しかしながら「一心」による「宗本」の釈は般若空観よりは明らかに『起信論』でいう、真如随縁説であり、「本源妙心」は宗密を予想させる。

元初の五台山文才（一二四一—一三〇二）も『肇論新疏』で、

宗本義、四論所崇曰宗、本謂根本通法及義、法有通別、通者、即実相之一心、中呉浄源法師云、然玆四論宗其一心、然四論雖殊、亦各述此一心之義也。（大正蔵四五巻・二〇一頁中）

と浄源の説を引用し指摘しているように、浄源は『肇論』がその中で述べているのを本源の妙心、実相の一心と釈する。[13]浄源のいう一心とは『円宗文類』巻二二所収『策門三道』のうちの一文「賢首判論」に次のようにいうところが彼の時代における所謂〝一心〟についての教学上のとり扱いが表われている。即ち、

問、華厳一真法界、即起信一心源也。然心融万有、便成四種法界。故圭峰以溥該諸教、迥異諸教、唯就一心而談円矣。然則起信以一心為本源。賢首判之則曰、心於終而兼於頓、且不該乎円矣。与其圭峰之辞、何其異也。今諸生心

憤口悱其来久矣。詎可默無言乎。（続蔵一〇三巻・四二三丁右上）

とあり、問いだけで答えが示されず、浄源の発問か他者の浄源へのそれかも判じ難いのであるが、「賢首判論」として華厳教判を述べるについて法蔵と宗密との相違を如何に解釈すべきか決択を求めている一文である。華厳の一真と起信の一心を一真は一心であるとする宗密の釈を認めなければならない時代の教理解釈の状況を感じさせる。何れの答えを発しても自ずと次に発せられる問いが想定されるのである。このような浄源に対して「この問い自体が宗密と法蔵とを一体化し融会しようとの浄源の意図を示している。」と吉津宜英氏は浄源の択んだ方向を展望しておられるが、そこには浄源的意図の限界も「教の立場にある法蔵と宗教一体を信ずる宗密とを融合することは所詮不可能なことであった。」[14]と指摘される。遵式においては法蔵・宗密の一体化或いはその何れの立場をとるかの問題はなかったと思われるが、その観点によって『肇論』を終実の教と判じた先例は浄源にとって華厳円教と『肇論』との関係を論ずるのに有効な資料を与えたが、終教の教えを説くとされる『起信論』の一心と華厳円教との問題を提起されていたことにもなる。よって浄源は『起信論』と『肇論』との思想的連関の密接なことを強く主張する。『令模鈔』巻下に宗密が『行願品疏』で述べる「惣該万有之一心」について、

宗一心之源、莫深乎。四論者、義依起信、謂彼論先立一心為本源、即宗本義。次開真如生滅二門、即前二論次明二諦。次修止観、即無知論双弁二智。乃至空竟覚、即無名論終証三徳。

と、一心の本源を窮める深さは『肇論』に比するものはないと述べた『中呉集解』を受けて『起信論』の教義綱格を『肇論』の各論に配当している。このように『肇論』を『起信論』と同類の教義を説くものと限定的に捉えようとすることは宗密の華厳に対する浄源の態度として確認しておかなければならないだろう。

四

上に遵式の疏に始まった趙宋の『肇論』注釈が彼の華厳的解釈[15]によって後の注釈家はそれを襲用していくことになる

が、華厳の祖燈に属する浄源は『肇論』の教判上の位置について法蔵、宗密何れをとるかによって『華厳経』理解にかかわる問題に出会った。そして『肇論』それ自体は『起信論』と内容的に類同し終教であると認定したのをみたのであるが、次に、浄源が『令模鈔』巻上に示す「賢首五教判」を用いて『肇論』引用の経論を判じているのを検討してみたい。

以不遷論標宗、引一経一論、即道行中観、不真空論標宗、引二論、即摩訶衍中論、般若論標宗、引二経、即放光道行也。学者謂此諸経論、大分是賢首始教、属漸教修証矣。

右に挙げられる、『道行般若経』『中観論』『大智度論(摩訶衍)』『放光般若経』の経論を学者が法蔵の始教で漸教の修証に属するといっているとを紹介しているのは、空始教に相当し通途の説である。

次に、

諸法亦非有相等者、引衍論、標始教也。

と、「諸法亦非有相」と「不真空論」で引用するのは『大智度論』[16]の文であって始教を表わしていると述べるのは問題がないが、続いて、

説法不有下、引浄名証終義也。[17]

と『維摩経』を引用して終教の義を証するとするのは、華厳五教判で『維摩経』の説相が頓教とされるに対して例をみない。[18]これについて次のように述べていることが関連して理解の参考となろう。先の「浄名……」に続く文に、

融漸帰頓者、以不真空蕩乎、物不遷則融俗諦之漸、帰真諦之頓也。

とあり、「不真空論」「物不遷論」がともに漸を融じて頓に帰するのが論の内容だというのである。両論いずれもが頓教的な立論であるとする。「不真空論」について「蕩乎」と述べるのは「空」の字義に引かれて広大という意味を表わすと思われる。[19]漸々に次第して歩んだ結果、渺漠たる空に至るというのが「不真空蕩乎」という表現をとる「融漸帰頓」の意味であろう。また、「物不遷」について物の動静・去来・生滅という現前する事象を論究した後、終にはそれらの動的現象が「不遷」であると認定する始終を「俗諦の漸を融じて真諦の頓に帰す」と述べる意味かと思う。先に『起信

論』の説相を用いて『肇論』の各論を類同させているのをみたが、それは通途終教とされる『起信論』と頓教とされる『維摩経』とを極めて近い、或いは共通の教相を有しているとする認識をもっているからであろう。『維摩経』を「終教の義を証す」と述べ、『起信論』の説相と類同とした論を、頓教に比定しているのは浄源にそのような両経論に対する認識のあったことを推定せしめる。

浄源が『維摩経』『起信論』を共通の教相のもとにみていこうとするのは、『円覚経』と『楞厳経』とが大きな役割を果たしているとみられる。先の文に続き、

体之即神者、如円覚云、離幻即覚、亦無漸次。楞厳云、明極即如来、発明便解脱、皆頓教義也。

と「不真空論」の末尾の一文「体之即神」を釈していうのである。「不真空論」では種々論じ来たって「立処即真」「触事而真」であると結論づけて、その道は遠くない「これを自身に体解するそれがそのまま(聖に称う)心である」というのが「不真空蕩乎」と表現されるのであろうし「融漸帰頓」の頓教であった。それが『円覚経』で「幻を離れるのが覚である」という教説であり、それには「漸次」という階梯の如きものは無い。『楞厳経』で「明の極ったのが如来で、明の発起することそれが解脱だ」といっており、共に頓教の頓たる所以を示すのである。「物不遷論」についてみるなら「天地がさかさまになっても静でないと謂うことはないし、洪水が天までいっぱいになってもそれを動と謂うこともない。神(こころ)があるがままの物にぴったりと合えたならすぐに知ることができる」[20]という結論の一文に動静を見て見極めようとする段階を「俗諦之漸」、動静をそれにあわせて「契神於即物」と認識できることを「帰真諦之頓」と解され、共に頓教として認定できるようになる。

そして浄源は『維摩経』『起信論』『円覚経』『楞厳経』を、

以円収偏者、以終頓之円、収始漸之偏也。

のようにいう。終教・頓教を合わせて円教として漸たる始教を統収するのである。所謂「終頓之円」とは華厳円教と同置できる判教ではないであろう。またこれを以て五教判の後三一乗また後三円教と詮される終頓円三教を合わせて円教

とみるのとも表現的に同じとはいえないだろう。「終頓之円」と円についての内容・範囲を「終頓という円」と規定しているのであるから、終頓以上に広がりを以て釈すことはできない。終頓と熟する用例は澄観『演義鈔』巻九の『華厳経疏』巻二、「立教開宗」の「依教開宗」を釈する中に五分して、五教・三乗・一乗を相互に離合して乗教を示すその第四、「四或分為四」にあたる個所を釈する段にみられる。[21] 五教のうち最初の小乗教と最後の円教を別出して各二教を数え、中間の始終頓三教を始教と終頓二教に分けて五教を四門に分けることができるというのである。[22] このような分判は、一には一教、二には二教、三には三教というように機械的に数字合わせのように数字分けをしていき、その数に合わせて第一に一つの教、第二には二教と分判し、各経論の教説を充当させていくだけであって重要な説が紹介される場合もあるが、終頓二教について経論の引証がある訳ではないので、特に澄観にあっては重きをおいた説ではない。この分判では終頓二教に分判の意が置かれるのではなく、『法華経』を同教一乗と明記し、『華厳経』を別教一乗と規定する後半の一乗の部分に重要性があるからである。[23]

五

翻って浄源のいうところを検すれば、澄観の「中間三教」――始終頓――を円教と称していることになる。この個所の円教は華厳円教を指してはいない。『肇論』に教判上の位置を与える為に華厳円教という依憑を必要としていないのは以上によって明らかである。

以上を受けて、浄源が一乗という語をどのようにとらえているかが次の問題として現われてくる。

「涅槃無名論」の九折十演の「難差第八」からは「三乗之道」を論じ、「弁差第九」以降、『法華経』「方便品」及び「譬喩品」の所説を引用し「於一仏乗分別説三」、「火宅三車」の説により三乗施設の必要を述べていくが、『集解令模鈔』におけるこのテーマを巡る注釈はほぼ宗密『円覚経大疏』、『禅源諸詮集都序』からの引用に終わっている。

『令模鈔』

法華経云、即於波羅奈転四諦法輪・羊車也。
又為求縁覚者、説十二因縁、鹿車也。
亦為求大乗者、説六波羅蜜、牛車也。

会三乗之権、帰一乗之実者

法華又説、漸漸見其根熟於霊鷲山、開示如来知見。普皆与授阿耨多羅三藐三菩提記。禅詮云、法華具収二乗、至涅槃経□普収六道、会権入実、須漸次故也。
十方国土中、唯一乗法者、此明究竟一乗。如四衢中、白牛車也。権教牛車大乗、与実教白牛車一乗、不同者、賢首云、諸経論中、具有明文。（『令模鈔』巻下）

『禅源諸詮集都序』

方往波羅㮈国転四諦法輪。度憍陳如等五人。漸漸諸処、乃至千万。如羊車也。
亦為求縁覚、説十二因縁。如鹿車也。
亦為求大乗者、説六波羅蜜。如牛車也。此上皆当第一密意依性説相教。此上三車、皆是宅中、指云在門外者、以喩権教三乗云云。

中間又為説甚深般若波羅蜜。陶汰如上声聞。進趣諸小菩薩。此当第二密意破相顕性教也。
漸漸見其根熟。遂於霊鷲山、開示如来知見。普皆与授阿耨多羅三藐三菩提記。

究竟一乗、如四衢道中、白牛車也。権教牛車大乗、与実教白牛車一乗、不同者、三十余本経論、具有明文。
（大正蔵四八巻・四〇八頁下）

以上のようである。法蔵の一乗説に基づくなら別教一乗を『華厳』、それに対置する形で同教一乗とおさえ、三乗三車を論証していくであろうが、そのような解釈はみられない。対して、権教牛車大乗、実教白牛車一乗という宗密の創出になる大乗、一乗説に拠るのである。「一乗同教」の語は前の「終頓之円」を述べた後に次のようにみられる。

一乗同教者、同前終頓、謂之同教、圭峯云、普該諸教、謂之同。清涼云、全収諸教、謂之同。

とあり、「終頓之円」を「一乗同教」というのであるから、宗密と澄観を引用しながらも引用する説は『令模鈔』にとって論拠を与えるものではない。

以上、浄源は『肇論』を終実の教と判ずる遵式の解釈と同方向の態度をとるが、そこに『起信論』の一心と華厳円教との相違を明らかにする為、『起信論』と『維摩経』との説相をつなぐ「終頓之円」という方途を澄観の『華厳経疏』『演義鈔』に読み込んだ。華厳円教に及ばぬ、そして、権に対して実、大乗終極という意を含む「終頓之円」を創意し、これが『肇論』に与えた教判的位置と見做される。それには宗密の「総該万有の一心」も其盤・本源という根拠を与える役割を果たしているのを認めなければならない。遵式疏との違いは遵式が法蔵の著作、特に『五教章』を用いて一乗三乗の注釈を行なっているにもかかわらず、浄源にはそれを依用している形跡が無いことであり、浄源の法蔵著作とのかかわりを考える上で注意を要する。法蔵の著作の引用としては『義海百門』のみであり、先に『禅源諸詮集都序』の対比で示した『令模鈔』の掲出末尾にある「賢首云」の文も、浄源がその明文を法蔵著作中にみていたというより、浄源のみた『禅源諸詮集都序』が現行文とはテキストを異にしてそれに依った文章ではないかという推測が生まれてくる。また『令模鈔』には智儼の著作はまったく現われず、『法界観門』が三度みられるだけで、教学的には澄観・宗密の著作の影響下にある。趙宋における『肇論』受容を更に今後の課題としていきたい。

(1) 趙宋仏教と政治・社会事象との関係は、常盤大定『支那仏教の研究』第三「宋代に於ける華厳教学興隆の縁由」、高雄義堅『宋代仏教史の研究』、塚本善隆『中国近世仏教史の諸問題』、牧田諦亮『中国近世仏教史研究』等、先学の業績に述べられ多くの裨益を受けた。

(2) 塚本善隆「仏教史上における肇論の意義」、牧田諦亮「肇論の流伝について」(共に『肇論研究』所収)によれば、吉蔵は現在我々が手にする『肇論』に収められる僧肇の説を引用するが、その時代にはまだ一巻にまとめられていなかった。吉蔵教学と僧肇の思想との思想的連繫について平井俊榮博士は「当時中国仏教思想の基盤に底流としてあったこの羅什・僧肇の思想の、純直系的な大成であるという点に、嘉祥一派の三論学復興の意義も存するのである。」(『中国般若思想史研究』第一章「三論学派の源流系譜」)と述べられている。

(3) 鎌田博士同書第三部第二章「華厳思想史におよぼした僧肇の影響」三五四頁。

(4) 鎌田前掲書、三五八—三六二頁。

(5) 掲出三篇に先行して従来の『肇論』に対する研究を総括する形で「肇論をめぐる諸問題——特に慧達の註釈書について」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四〇号、昭和五七年三月)を発表されている。

(6) 末広照純氏の「慈雲遵式の教学」(『印度学仏教学研究』第二七巻第二号、昭和五四年三月)では遵式の華厳学的立場が顕著であることを指摘される。拙稿「長水子璿伝の考察(一)——出生から慧覚との参見まで」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一二号、昭和五五年八月)では趙宋華厳家の長水子璿の習学過程を考察して彼が「賢首教観」(法蔵を首とする華厳の学の謂)を趙宋天台・山外派の霊光寺洪敏から学んだことが判り、当時の天台家で華厳を兼学していた状況が推測できる。

(7) 浄源の『中呉集解』は奥野光賢氏から、氏が伊藤隆寿先生から恵贈を受けた「宸翰楼叢書本」(東京大学東洋文化研究所蔵)の複写を借用し、『令模鈔』は前出伊藤論文3で公にされた真福寺文庫蔵の翻刻によった。

(8) 『注肇論疏』の中、特に「教義章云」として『五教章』を引用するのがみられるが(続蔵六九巻・一七一丁右下)、『五教章』の趙宋時代における流伝を示すものとして注目される。

(9) 伊藤論文2に指摘される。『華厳経疏』巻第二に「第三立教開宗……二始教者、亦名分教。……三終教者、亦名実教……」(大正蔵三五巻・五一二頁中)。

(10) 澄観の挙げる性相二宗の別

一、一乗三乗別
二、一性五性別
三、唯心真妄別
四、真如随縁凝然別
五、三性空有即離別
六、生仏不増不減別
七、二諦空有即離別
八、四相一時前後別
九、能所断証即離別
十、仏身無為有為別

(『華厳経疏』巻第二、大正蔵三五巻・五一一頁上)

宗密

一、一乗三乗別
二、一性五性別
三、唯心真妄別
四、真如随縁凝然別
五、三性空有即離別
六、生仏不増不減別
七、二諦空有即離別
八、四相一時前後別
九、能所断証即離別
十、仏身有為無為別

(『円覚大疏』巻上之一、続蔵一四巻・一一四丁右下—左上)

右のようであるが、吉津宜英『華厳禅の思想史的研究』第五章に宗密が破相宗・法性宗との弁別を新しく行なったと指摘がある（同二七八頁）。

(11) 前注参照。

(12) 僧肇の生卒年代は、三七四年出生、四一四年卒と推定されている。塚本前掲論文。『起信論』の中国での流伝は経録では『法経録』（五九四年成立）が初めて掲げ、曇延（五一六―五八八）に帰される『起信論疏』が現存最古の注釈とされる（柏木弘雄『大乗起信論の研究』第一章第一節、「一、経録の記載事項にたいする解釈」、「二、経録以外の伝承資料の性格」）ので六世紀中葉までまたなければならない。

(13) 「宗本義」冒頭に対する、遵式の注釈は「本源妙心」のように「心」のみに比重を置くものではなく、本文中に「一心」という語が用いられていない点をまず以て問題にして「心法唯証智可到、非言教所及故」といい、「理事体用、三乗教部、不説相融、大乗極談、方明不二。」と述べ、今の論意は「会権入実」にあるので五つの名義を出すとする。そしてこの「宗本義」は『起信論』と同じではあるが「不無小異」とし、「宗本義」の「会権入実」という点を強調する。「宗本義」を後の四論の為の導入に位置付けるのである。（続蔵九六巻・一〇一丁左下―一〇二丁右上）

(14) 吉津前掲書、三四九―三五〇頁。

(15) 『注肇論疏』巻一で「将釈此論、略啓四門。一教起因縁、二蔵教所摂、三宗趣総別、四随文釈義」（続蔵九六巻・一〇〇丁左上）と見られるのは智儼『捜玄記』、法蔵『探玄記』以来の華厳科判を用いている。

(16) 『肇論研究』では元康疏の挙げる巻六「若法因縁生、是法性実空、若此法不空、不従因縁有、譬如鏡中像、非鏡亦非面、亦非持鏡人、非自非無因、非有亦非無、亦復非有無、此語亦不受、如是名中道。」（大正蔵二五巻・一〇五頁上）と訳注者が別に掲げる巻二七の「復次一切法、所謂有法無法、亦有亦無法、非有非無法、空法不空法、空不空法非空非不空法、生法滅法生滅法、非生非滅法、不生不滅法、非不生非不滅法、不生不滅亦非不生非不滅法、非不生非不滅亦非不生亦非不滅法。」（大正蔵二五巻・二五九頁下）を典拠として挙げる（同書九六頁）。

(17) 『中呉集解』巻上一丁左に先の『大智度論』の引用個所も含めて「論云諸法亦非有相、亦非無相。又云、説法不有亦不無、以因縁故諸法生、豈非標始証終乎。」とあり「不真空論」での『大智度論』、『中論』の引用個所である（大正蔵四五巻・一五二頁上―中）。よって『中論』とあるのを『浄名』を引くとするのは『肇論』本文と齟齬があり、この釈文が「不真空論」の当該箇所から編集の際、移動が生まれた可能性がある。しかし『令模鈔』で浄源は注意をはらっていない。

(18) 『浄名』を『肇論』本文に従って『中論』と読みかえても終教とするのは無理がある。

(19)『辞海』(上海辞書出版社、一九八〇年八月第一版)に「蕩蕩1広大貌。《書・堯典》〝湯湯洪水方割、蕩蕩懐山襄陵、浩浩滔天。〟2渺茫；空曠広遠貌。《論語・泰伯》〝蕩蕩乎民無能名焉。〟何晏集解引包咸曰：〝蕩蕩、広遠之称。〟」とあるを参照した。

(20)『肇論』「然則乾坤倒覆、無謂不静。洪流滔天、無謂其動。苟能契神於即物。斯不遠而可知矣。」(大正蔵四五巻・一五一頁下)

(21)『華厳経疏』巻二、「四或分為四、此亦二門。一中間三教、存三泯二別、故開之為四。一別教小乗、如四阿含等。二同教三乗、如深密等。三同教一乗、如法華等。四別教一乗、如華厳経。二約歴位、無位開漸及頓、故分為四。総合二三、以為漸教。余皆如名。」(大正蔵三五巻・五一三頁中)

(22)『演義鈔』巻九、「疏、一中間三教存三泯二別者、始終頓三名為中間。以初有小乗、後有円教。故名中間、而始教存三故、別為一教。終頓二教、泯二是同、故合為一教下列四中云三同教一乗。即合終頓二教也。疏、二約歴位無位別者、始終二教、皆悉歴位。頓教不歴。故合始終、以為漸教。余皆如名者、一小乗教、二漸教、三頓教、四円教、則漸是新加余三如本名也。」(大正蔵三六巻・六八頁下)

(23)前注(21)参照。

朝鮮仏教における三論教学

石井　公成

一　三国仏教における三論教学

(一)　高句麗とその周辺地域

朝鮮仏教における三論教学に関しては不明な点が多い。高句麗出身の僧朗（一四八〇一）があまりにも有名であり、また上代の日本仏教を指導した高句麗僧や百済僧には三論系と伝えられる人物が多いことから、朝鮮仏教においては早くから三論教学が盛んであったと一般に考えられているが、その実態は明らかでないのである。

まず、僧朗については、高句麗出身であり、江南に渡って鳩摩羅什（三四四―四一三）・僧肇（三八四―四一四？）の系統の三論学を興隆したことは諸文献の一致して伝える所だが、高句麗での習学の状況および江南に至る経路は知られていない。すなわち、高句麗にいた頃から三論を学んでいたかどうか、学んでいたとしたらどのような系統をどの程度学

んでいたのか、遊学の際は実際に関河すなわち長安やその周辺の地で羅什・僧肇系統の師から学んだのか、といった点は明らかにされていないのである。その点、『高僧伝』が僧朗の師と称している摂山の法度（四三七―五〇〇）は、黄龍すなわち燕の人であって、遼東の出身である僧朗と故郷が近いことを湯用彤博士が注意されていることは、きわめて興味深い。(1) 湯用彤博士は言及されていないものの、『三論祖師伝集』に引かれる慧均（―六三三―）の『大乗四論玄義』の逸文では、僧朗を道朗と呼びつつも、(2)

斉時有高麗国僧釈道朗法師、遊於黄龍諸国、八宿之子、学（ママ）弟子所聴学、得無依無依（ママ）得大乗法門、度江来至楊洲。（仏全一一一巻・伝記叢書、五一九頁下）

と述べ、僧朗が「黄龍諸国」すなわち燕などの諸国に遊学し、「八宿」として知られる羅什門下の俊才たちの系統から三論を学んだと明言している。常に「安養」に生ぜんことを願い、『無量寿経』をたびたび講じたことが知られるのみで、三論に関する事跡の伝えられていない法度は、(3) 僧朗の三論学の師でないかもしれないが、(4) 江南で知り合ったとしても、黄龍遊学の縁も加わって親交を結んでいたといった何等かの関係はあったと考えるのが自然であろう。

次に、僧朗の弟子である僧詮（―五一二―）の伝記も不明な点が多い。『高僧伝』巻第七の僧詮伝では、僧詮は遼西の人で「燕斉」に遊学して「北土の学者の宗」となり、黄龍国で丈六の金像を造立したのち、江を渡って京師に来、呉を中心として活躍したと伝えるほか、西方浄土信仰を思わせる奇瑞を記し、その臨終に当たって弟子の法朗なる人物が見た夢を紹介している。(5) この僧詮と法朗は、年代その他から見て摂山三論学派の僧詮・法朗（五〇七―五八一）とは同名の別人、ないしは混同があるようだが、(6) これも黄龍の仏教の江南伝播の一証となろう。なお、黄龍では浄土信仰が盛んであったことは、黄龍出身で宋の永初年間（四二〇―四二三）に宋から更に南方に渡った曇弘（　―四五五）が、常に『無量寿経』と『観経』を誦して「安養」を願い、交趾で焼身していることからも知られる。(7) 燕と江南およびそれ以南の地との往来は、五世紀初めには既に盛んだったのである。

ここで摂山の状況について見てみると、『三宗論』を著わした周顒（―四八〇―）と、平原（山東省）を本貫とし、棲霞精

舎を作って法度を住せしめた隠士明僧紹（―四八九―）とが、成都にいた頃にともに尊崇して帰依したという鍾山の僧遠（四一四―四八四）は、渤海の重合（山東省楽陵県）出身で、毘曇・成実その他大小乗に通じた学者であり、学成ってから招かれて江南に渡った僧であった。[8] また周顒が僧朗と早くから親交があったことは、吉蔵のみが強調するところでなく、『大乗四論玄義』も先の引用のすぐ後で詳しく述べていることであり、信用して良いように思われる。そして、周顒が他にかかわった僧のうち、玄暢（―四七九―）は、北土から難を逃れて江南に渡り、さらに成都に至って、のちに京師に呼びかえされて活躍した三論と華厳の学者、[9] また周顒の説を北地の旧義を継ぐものとして高く評価し、『三宗論』の公刊を勧めた智琳（四〇九―四八七）は高昌の出身であり、道亮（―四六六―）に師事して長安で羅什系の学問を学び、師と前後ともに江南に渡ったものの、京師から擯斥された道亮に従って広州に逃れ、宋の初めに勅命によって招かれ、師と前後して京師に戻った人物であった。[10] 僧朗直系を誇る吉蔵の二諦説が広州の道亮の説、すなわち南地三論宗に基づく点があることは既に指摘されているが、[11] 南地三論宗といっても実は北地出身であって江南で擯斥された僧の説なのである。更に、僧朗・僧詮の跡を継いで三論の無所得法門を広めた法朗の場合も、祖父は青州（山東省益都県）の刺史であり、法朗自身軍人として北伐に加わっていながら途上で戦を厭い、青州で出家したのち江南で受学していることが注目される。[12] すなわち、江南仏教に飽きたらず、北地の僧を尊重していたらしい玄学家の二人の居士、明僧紹および周顒と親交のあった僧たちによって発展させられていった摂山棲霞寺は、北地の仏教、とりわけ黄龍・高句麗・青州など、渤海湾周辺の地の出身者と縁が深いのである。

このように黄龍やその周辺の地域では仏教が盛んであったのだから、黄龍に隣接する高句麗には、浄土信仰を含めた黄龍その他の北地の仏教が入っていたことが当然考えられる。また、海路を重視される鎌田茂雄博士は、仏教の高句麗伝来を考える際には、「華北仏教と江南仏教の両者の伝播を念頭におく必要がある」[13] と述べておられるが、このことは後代の三論教学についてもあてはまるであろう。僧朗のほかにも、僧伝では江南での高句麗沙門の活躍が目立っており、江南との交流の盛んさがうかがわれる。[14] 江南へ渡る僧が少なくない以上、当然、江南から高句麗へ戻って最新の仏教を

伝えた僧も少なくなかったはずである。

江南で活躍した高句麗僧のうち、三論の学匠としては、やや時代が下るが、実公（—六〇一—）とその跡を継いだ印公（—六〇三—）とが注目される。まず、実公については、三論学者の慧持（五七五—六四二）が、「高麗実法師」から三論を学んでいるほか、[15]法朗の弟子である茅山の明法師（生卒年不詳）から三論を学んでいた法敏（五七九—六四五）も、二三歳の時に「高麗実公」から「大乗経論」を聞いている。「高麗の印公、蜀に上って講論せば、法席凋散せり」[16]と記されているのは、実公とその跡を継いだ印公とが江南の三論教学の一方の中心であったことを示していよう。印公は実公の同門の後輩だったものと思われる。また、印公が蜀で三論を講じた際に弟子となった霊睿（五六四—六四六）は「常に大乗を業」とし、印公に従って京に入って「諸法を流聴」したのち、蜀に帰って明法師の弟子である慧暠（五四七—六三三）から大乗を学んでいる。妬まれて一時は荊洲へ流された慧暠の場合[17]と同様、霊睿は「空論」を嫌う成実師に殺されかけるなど迫害を蒙っている[18]ため、成実師たちと新興の三論学派の僧との対立がいかに激しいものであったかが知られる。

実公と印公の法系は不明であるが、僧朗・実公・印公と、三人までも著名な三論の学匠が出て江南で活躍している以上、高句麗に彼らの噂や教学を伝えた人々がいなかったとは考えにくい。留学にはいくつかの主要な経路がある上、最新の学風で知られ、しかも同国の先輩のいる場所に留学生が集まりがちであることは、古今東西を問わない。また当時は中国僧も戦乱を避け、あるいは弘法のために南北を旅する者が多かったのであるから、北地や江南から遼東や朝鮮半島内部へ渡った者が数多くいて不思議はない。隋から初唐にかけては、どの学派が高句麗の主流であったかは不明だが、中国南北の地の主だった学派は高句麗に入っていたと見てよいであろう。その際は、江南の主流であった成実師たちの教学のみならず、江南に興って高句麗僧が高唱し、隋代に至って吉蔵らが長安で宣揚した新興の摂山三論学も、高句麗へもたらされたであろう。ただ、僧朗が学んでいた頃の高句麗についていえば、浄土教を含めた黄龍およびその周辺の地の仏教と江南仏教との主な学派が入っていたであろうと推測するにとどめるほかはない。また、日本の初期の留学僧

には朝鮮や中国から渡ってきた氏族の子弟が多かったように、中国に渡った初期の高句麗僧の中には、高句麗に移住していた漢人や漢人系の子弟が多く含まれていたであろう。

なお、成実学や三論学のみならず、三論学に対する成実師たちの反論ないし会通の論議も、当然、高句麗にもたらされたと考えられる。道亮、慧嵩、霊睿らの三論学者と成実師との対立については既に述べたが、法朗一派が成実系統の諸師を激しく攻撃した際、大心暠法師なる人物が『無諍論』を著わして、

摂山大師〔僧朗〕誘進化導則不如此、即習行於無諍者也。(『陳書』巻第三〇・列伝第二四・傅縡伝)

と述べ、「無諍」の法門によって教化したとして僧朗を称賛する一方、法朗一門の「競勝之心」を批判して論争になったことはよく知られている。[19] 無諍という語は、諸経に見える異説は矛盾しない (aviruddha)、および特定の経の説や自らの解釈に執着して争わない (araṇā) という二つの意味を含むように思われるが、法朗一派は無諍の立場を高唱する一方、そうした立場に立たない者たちを偏執の徒として激しく攻撃したのであろう。破邪で知られる吉蔵自身、

求那三蔵偈云、諸論各異端、修行理無二、偏執有是非、達者無違諍也。以此而推、用悟為宗。(『法華玄論』巻第二、大正蔵三四巻・三八一頁中)

と述べ、求那跋陀羅と思われる三蔵の無諍を説く偈を引き、法朗以来の伝統的な立場である「唯悟為宗」[20] の論拠としているが、この偈は偏執して諍論にはしることを戒めたものとして当時よく知られていたのであろう。したがって、僧朗の学風を継ぐ者やその周辺、あるいは成実師の中には無諍を実践して論争を避けようとした者もいたことが推測される。また摂山系の師から教えを受けておりながら、成実の色彩の残る三論学を奉じた者がいても不思議はない。元興寺の智光（七〇九― ）が慧均や浄秀（生卒年不詳）のことを「浅学の徒」と呼んで批判することからもうかがえるように、『成実論』の玄義を聴くこと五〇遍、本文の講義を聴くこと四〇遍にして始めて摂山系の三論学を知ったという慧均の『大乗四論玄義』は、南都ではかなり依用されていながら「さほど重要視されなかった節がある」と伊藤隆寿氏は指摘されている。[21] 慧均は吉蔵ときわめて似た主張をしていながら説相が異なる点がある上、諸師の説を条件つきで認めるなど吉

蔵ほど批判的でない点などが吉蔵系の人々には不満に思われたのであろう。そうした慧均のような傾向のものを含めた、北地や江南の三論学ないし四論学のうちの複数の系統が、六朝末から初唐にかけて、高句麗に入っていた可能性は非常に高い。そもそも、『成実論』と三論の並習は早くからの伝統であり、僧朗・僧詮・法朗・吉蔵という系統だけが三論を研究していたわけではないことを忘れてはならないであろう。

高句麗から日本へ渡った僧のうち、推古三年（五九五）に来朝して聖徳太子の師となった高句麗の慧慈は三論を宗としていたと伝えられているほか、推古三三年（六二五）に高句麗王の命によって来朝した高句麗僧の慧灌は吉蔵に師事したといわれ、日本における三論宗の初伝とされている。慧灌は当初は三論を講じず、孝徳天皇の代（六四五―六五四）になって初めて三論を講じたといわれるのは[22]、何かしら事情があってのことであろう。これらの伝承から見て、七世紀の初めの高句麗では三論教学が盛んであり、吉蔵の系統も入っていたことが知られる。

ただ、初期の渡来僧を三論宗の僧、あるいは吉蔵面授の弟子とする伝承は、すべてをそのまま信じることは危険である。たとえば、日本で最初に『華厳経』を講じた審詳（―七五二―）は「新羅学生（かくしょう）」、すなわち日本から新羅へ派遣された留学僧であり、東大寺寿霊の『五教章指事』では、「訓僧都……近受詳法師、遠依蔵法師、伝彼一乗宗」とあるように、その審詳に師事した慈訓（法相兼学）が賢首大師法蔵の正統をはるかに伝えていることを強調しているにすぎないにもかかわらず、凝然以後は、審詳は中国に渡って法蔵から直接習った新羅僧とされるに至った例もある[23]。三論宗とされる渡来僧の場合も、「亦善三論」あるいは「習吉蔵師義」などという記述が、三論を宗としたとか吉蔵師から直接習ったなどと解釈され、そのように書き換えられる可能性もまったくないとはいえない[24]。ただ、後代の日本の三論宗が吉蔵の著作を中心とするようになったことから見て、日本仏教を指導した高句麗の三論学の場合も、著作がきわめて多く、時の権力者の庇護を受けて長安で活躍していた吉蔵の系統の勢力が強くなっていったであろうことは推測がつく。

(二) 百　済

早くから呉と関わりが深かった百済は、仏教の面でも江南との交流が盛んであった。『高僧伝』では、梁代に金陵で活躍していた成実学者、宝瓊（　―五八四）について、「海東諸国、像を図きて番に帰り、頂礼遙敬す」[25]と述べていることからみて、朝鮮諸国が江南の主流であった成実系の学問を尊んでいたことがうかがわれる。

また現行本の吉蔵『涅槃遊意』の奥書は、

道融先於江南会稽遊学、聞彼大徳等云、其吉蔵法師涅槃疏記等、百済僧並将帰郷、所以此間無本留行。（大正蔵三八巻・二三九頁上）

と述べ、吉蔵の『大般涅槃経疏』などを百済の僧が故国へ持ち帰ったことを記しており、これに続けて、後年になって百済から中国にもたらされたことが別人によって記されている。吉蔵の江南時代の作である『大般涅槃経疏』が散佚したことは、後年の作である『涅槃経遊意』において吉蔵自ら述べていることであるため[26]、この記述は信用してよいと思われる。百済が江南の流行学派を積極的に取り入れる際には、摂山の三論学の系統、それも吉蔵の系統が含まれていたのであろう。

なお、日本の南都の代表的な三論学者は吉蔵の『中観論疏』や『大乗玄論』などにもまして、この『大般涅槃経疏』を多く引いており、大乗思想に対する強い関心を示していることを平井博士が指摘されているが[27]、これは百済でも同様ではなかったろうか。成実師の代表である梁の三大法師たちですら、『成実論』は基礎学であって、最大の関心は『法華経』『涅槃経』『勝鬘経』などの経典にあったことを想起すべきであろう。

他に三論に関する記録はほとんど残っていないが、貞観（六二七―六四九）の初年に、徳山（忠清南道）の修徳寺で恵顕が『法華』を持し、三論を学んでいることが注目される[28]。

日本へ渡った百済僧では、推古三年（五九五）に来朝して法興寺に住した慧聡、同じく推古一〇年（六〇二）来朝の観

勒が三論の学僧であったという。[29]

(三) 新羅

統一以前の新羅における三論学の受容については明らかでない。新羅は他の二国より遅れて仏教を受容し、高句麗と百済から僧侶や寺工を招き入れる一方、梁や陳から直接仏教を導入しているが、新羅が朝鮮諸国や中国と激しく対立していた時でさえも、各国の仏教は止まることなく新羅に流れ込んでいたようである。特に隋から初唐にかけては、中国における新羅僧の活躍から見て、中国で盛んであった主流の教学はただちに新羅にもたらされたものと思われる。ただ、新羅仏教の初期の指導者の代表である円光と慈蔵のうち、円光は真興王三二年（五七一）に金陵に入って成実・涅槃・般若を学び、長安で『摂大乗論』を講じてから帰国しており、また慈蔵は長安で学んで帰国後に『摂大乗論』や戒律を講じたとされるのみであり、ともに三論に関する記述はない。[30]

一方、隋から初唐にかけて朝鮮僧を教えた中国僧の記録を見ると、対外機関であった長安の鴻臚寺では、摂論・十地を研究した静蔵が大業九年（六一三）に召されて「東蕃を教授」[31]、涅槃・摂論を得意として『起信論』についても疏を著わしている霊潤は、大業一〇年（六一四）に「三韓を教授」[32]、神迴も同年に『大智度論』を講じて「三韓の諸方士を訓開」しているほか、[33]貞観一六年（六四二）に没した僧弁は、『摂大乗論』その他唯識学を講じ、「大海の内外の僧をして華夷を雑じえ、万里を遠しとせず風を承けて参詣せし」めるに至っている。[34]こうした記述によって、隋から初唐にかけて中国仏教の基礎学が『成実論』や三論ないし四論から『摂大乗論』や『十地経論』を中心とする唯識系の学問へと移り、仏教導入が遅れた新羅などは率先してそれに追随していったことがわかる。もちろん、三論学も中国や朝鮮諸国から新羅に入っていたではあろうが、新興の摂山系三論学、それも特に吉蔵系が新羅仏教で特に尊重されていた様子はうかがわれない。

二　奈良・平安朝典籍に見える朝鮮僧の三論関係の撰述書

正倉院文書、『寧楽遺文』、『続日本紀』などに見える経律論疏等を調査した木本好信氏の労作、『奈良朝典籍所載仏書解説索引』[35]には、朝鮮僧、特に新羅僧の著作が数多く収録されているが、そのうち三論に直接関わるものは以下のみである。

円測『広百論疏』（九六頁上）
元暁『三論玄義』（一三八頁下）
元暁『三論宗要』（一三八頁下）
元暁『広百論撮要』（宗要に同じ？　九五頁下）
？『中観論宗要』（元暁か？　三二〇頁下）

この時期は経論の書写が主であり、また注疏については記録が不備であることはよく知られているものの、元暁と円測しか名が挙げられていないことが注目される。経歴のわからない僧の中には朝鮮僧が、また撰者不明の著作の中には朝鮮僧の作が多少は含まれているものと思われるが、少なくとも元暁や円測に匹敵する権威と考えられていなかったことは確かであろう。

次に、貴重な逸文を多く引用していることで知られる安澄（七六三―八一四）の『中論疏記』の引用文献については、伊藤隆寿氏の調査がある。氏は、同論文では中国僧の撰述と朝鮮僧の撰述を分けずに一括して扱っており、奈良時代の三論研究における「朝鮮半島との関係、出身者、影響」については、今後の課題としておられる。[36]氏が中国撰述の仏教関係注釈書として挙げられた一二五篇のうち、朝鮮僧の撰述であることが明らかなものを抜き出してみると以下の如くである。

円測『無量義経疏』

文軌『因明入正理論疏』
元暁『瓔珞本業経疏』
元暁『二障章』
道証『大般若籍目』
元暁『金光明経疏』
勝荘『最勝王経疏』
憬興『最勝王経疏』

すなわち、煩悩に関する諸経論の異説をまとめた元暁の『二障章』(『二障義』)を除けば、経論の注釈の類ばかりで、三論にかかわるものはまったくないことが注目されよう。なお、文軌についてはこれまで伝記不明とされてきたが、西明寺円測とその一門を激しく攻撃した慈恩が、文軌を「直だ因明の軌轍に違うのみならず、亦た乃ち唐梵の方言に闇し」[37]などと非難していることから見て、新羅僧であることが推測される。敦煌出土の『広百論疏』では、西明寺沙門文軌撰[38]としている点も、文軌と円測との近さを裏づけるものといえよう。なお、『最勝王経』の注釈は新羅僧の手になるものが多いことはよく知られているが、『広百論』の注釈も、円測・文軌・元暁・太賢というように、唯識と因明に通じた新羅僧による注釈が多く残されていることは注目に値する。『広百論』の場合は、提婆(Āryadeva)の論というより、唯識の立場から説く護法の注釈『大乗広百論釈論』の存在という点が興味を引いたのであろう。

次に、延喜一四年(九一四)成立の元興寺安遠『三論宗章疏』(大正蔵五五巻)は、吉蔵の著作を二九部も収録するなど、三論宗というより吉蔵宗の目録といってもよいほどであるが、その中で朝鮮僧の著作であることが明らかなのは、

文軌『広百論疏』(一一三八頁上)
元暁『三論宗要』(一一三八頁下)
元暁『起信論疏』(一一三八頁下)

元暁『広百論撮要』(一一三八頁上)

太賢『掌珍論古迹記』(一一三八頁上)

のみであり、ここでも三論に直接かかわる朝鮮僧の著作は多くない。

以上に見てきたように、早い時期の日本の目録や三論関係の注釈の類を見る限り、朝鮮では三論について論じた著作や三論関係の末釈が盛んに作られるといった状況ではなかったことが知られる。このことからみて、僧朗など中国で活躍した僧たちを除けば、朝鮮仏教では三論学は受容の段階にあったか、ないしは禅観重視であり、三論にかかわる著作が盛んに書かれるようにはならないまま、摂論や地論を中心とする如来蔵系の唯識学、さらには新訳の唯識学が急激に流れこんできて、そちらの研究が盛んになっていったことが考えられる。あるいは、隋から初唐にかけての朝鮮諸国では、三道教を振興しているため、三論研究は進展を妨げられたであろう。高句麗の場合は唐代になると国策によって論は『成実論』などとともに基礎として学ぶだけけで、それらの素養に基づいて大乗経典を解明したり、往生浄土の行に努めることなどの方に重点が置かれていたのかもしれない。その点、「余、少くして四論を弘め、末には専ら一乗を習う」[39]という吉蔵自身の言葉は示唆する所が大きい。資料不足のため、詳しい状況はわからないものの、朝鮮諸国では三論そのものに関する著作は多くなく、少なくとも日本のように吉蔵が絶対視されてその著作の末釈が盛んに作られるといった状況でなかったことは確かである。

そこで、例外的な人物として、『三論宗要』『中観論宗要』『広百論宗要』『広百論撮要』『広百論旨帰』『二諦章』『初章観文』[40]など三論にかかわるいくつかの著作を残しており、しかも吉蔵の著作を利用していたことが明らかな元暁をとりあげてみたい。

三　元暁と三論教学

初めに注意しておくべきことは、元暁は地論・摂論・華厳といった特定の立場をその宗としてはいなかったというこ

とである。内容からいえば、横超慧日博士が述べられたように起信論宗と呼ぶのが適切であろうが、[41]その著作による限り、自らを特定の宗を奉ずる者として位置づけることはない。また中国華厳宗の影響が及ぶのは、おそらく後輩である義湘が咸亨二年（六七一）に帰国して智儼の著書をもたらしてからのようであるから、元暁五四歳以降のことであり、既に少なからぬ著作を書いた後の時期に属する上、[42]現存する著作による限り、大乗諸経に価値の優劣を認めず、等しく尊重するという元暁の基本的態度は最後まで変化しなかったと考えられる。法蔵の『探玄記』では、元暁は『華厳経』を最高の経として位置づけたように記しているが、天台智顗の教判を紹介する際ですら、円教とは『華厳経』などを指すと記すのみで『法華経』には言及しない[43]法蔵のことであるから、元暁に関する記述もそのまま信用することはできない。

ただ、特定の立場を宗とすることはなかったとはいえ、元暁が有力な学匠たちの影響を受けていることはいうまでもない。その中で、影響が顕著であるのは、真諦三蔵（四九九—五六九）、浄影寺の慧遠（五二三—五九二）と吉蔵（五四九—六二三）である。元暁（六一七—六八六）と時代が重なる吉蔵については、元暁の最初期の作である『大乗起信論別記』（以下、『別記』）において、既に吉蔵の影響と思われる点が見られるほか、以後の著作では明らかに吉蔵の『法華経』関係の書物その他を援用している。しかも、元暁の根本の立場である和諍思想には、かつて指摘したように、吉蔵の影響が強いように思われるのである。[44]

まず、『別記』の冒頭の部分では、『起信論』の「大意」を述べるに当たり、

然其仏道之為体也、蕭焉空寂、湛爾沖玄。……其体也曠兮、其若巨海而有至公焉。有至公故動静随成、無其私故染浄斯融。染浄融故真俗平等、動静成故昇降参差、昇降差故感応路通、真俗等故思議路絶。思議絶故。体之者乗影響而無方、感応通故、祈之者超名相而有帰。所垂影響非形非説。既超名相何超何帰。是謂無理之至理不然之大然也。

（大正蔵四四巻・二二六頁上）

と玄学的な語をちりばめつつ述べたのち、「遍く諸執を破し、亦た破を破し、而も還た能破と所破とを許さず。是れ往

きて偏かざるの論」である『中観論』『十二門論』[45]や、建立の面の強い『瑜伽論』『摂大乗論』と違い、『起信論』は「立てざる所無く、破せざる所無」いため「諸論の祖宗、群諍の評主」であると宣言している。すなわち、ここでは諸経の根本となる深遠な「仏道」[46]は名相を離れており、「然」るものとして限定されえないからこそ、逆に衆生の様々な機に応じて「然」るものとして、すなわち「無方」[47]なるままに特定の教説として示すことが可能と見るのであり、これを「不然之大然」と称しているのである。「不然之大然」とは、いうまでもなく『荘子』斉物論の、

無物不然、無物不可……已而不知其然、謂之道。……是以聖人和之以是非而休乎天鈞。是之謂両行。……

物固有所然、物固有所可、無物不然、無物不可。

あるいは寓言篇の、

無物不然、無物不可。非卮言日出、和以天倪、孰得其久。

といった議論を踏まえている。『荘子』は、それぞれが自らを「是」とし、あるいはそれぞれ「然」るものとして対立している状態を「和」[48]する唯一の方法は、是と非、然と不然といった対立を超えた「天」もしくは「道」の立場に立つことだと説くのだが、元暁は、そうした言葉を借りて、相対を超えた根本の「仏道」を「大然」と呼び、「至公」[49]なるものと称しているのである。元暁は、そうした「仏道」は「至公」にして無私であるからこそ機に応じた特定の教説の形で、すなわち「然」るものとして表示することが可能となるため、矛盾するように見える諸説もある面から見れば「是」でないものはなく、「然」らざるものはないとして会通していくのである。この「不然」云々の議論は『別記』の後半でも会通の根拠となっているほか、『二障義』『大慧度経宗要』『十門和諍論』『涅槃宗要』『金剛三昧経論』『菩薩戒本私記』など多くの著作に見えており、元暁の和諍思想を支える根本原理となっているものと見られる。元暁はこの図式の上に立って、教判・心識説・階位説その他の様々な問題における異説を会通していくのである。

こうした会通の立場をとる上で示唆を与えたのは、吉蔵の思想であったと思われる。たとえば、吉蔵は『大乗玄論』巻第三の「仏性義」では、諸経や諸師が仏性について様々に説いているのを「会通」するに際し、

平等大道、無方無住故、一切並非。無方無礙故、一切並得。若以是為是以非為非者、一切是非並皆是非也。若知無是無非是無非無不非仮名為是非者、一切是非並皆是也。(大正蔵四五巻・四二頁上―中)

と述べている。すなわち、平等な大道は「無方無住」のものであるから、特定の説はすべて「非」であるものの、「無方無礙」という立場からいえば、一切の説は「得」ともいわれるのである。吉蔵は続いて「一乗義」では、

今申無所得、諸師義皆得皆非、得用不得体、異執氷消、同帰一極、無執不破、無義不摂、巧用如甘、露拙服成毒薬也。(大正蔵四五巻・四二頁下)

と述べており、諸師の義は皆「得」とも「非」ともいえるとし、「異執氷消し」て、一極たる大道に帰すべきことを説くなど、無所得の立場を強調している。また吉蔵は『大乗玄論』の「二諦義」では、是と非について繁雑な論議を展開したのち、

今明、諸仏菩薩無所得、空有因縁無礙故。……説是不説説故、雖説而不説、不説是説不説故、雖不説而常説。(大正蔵四五巻・二四頁上)

と述べ、僧肇以来のはなはだ玄学的な主張を展開している。元暁のいう「不然之大然」とは、ここで説かれているような事態を指すのであろう。

老荘の語を多く用いる元暁の主張は、三論宗の伝統を受け継いで老荘の語を用いて説いている吉蔵よりも、さらに中国思想寄り、特に『荘子』寄りになっている印象があるが、『荘子』の語を用いることを含めて、異説を会通するやり方が元暁に最も近いのは、この吉蔵であろう。むろん、吉蔵にあっては、諸師の解釈については単純に「然らず」と否定することが多い上、無所得の立場から異なる解釈をすべて「得」と認める時ですら、諸師が自らの解釈にこだわって己れのみを是とする間はその解釈は誤りとするなど、否定の面が強いのに対し、元暁の場合は、条件をつけつつも諸師の様々な解釈の持つ「是」なる面を強調し、会通をはかろうとする傾向が強いことが注目される。[51] 元暁のこうした傾向は、摂山三論系の会通派、あるいは三論との論争を経験していた成実師のうちの会通派などの影響によるのかもしれな

い。また、『別記』は先に見たように、『中論』や『十二門論』は「往きて偏かざるの論」と明言するなど、三論を究極の拠り所とはしていない。しかし、元暁の和諍の中心は異なった教判に基づく異説の調停であり、『別記』を始めとして、元暁は随処で大乗諸経論の特徴を論じつつも、すべて仏説として尊ぶべきことを強調し、優劣を説く教判については最終的には認めない点などを考えると、「一種牽強付会な俗論」という印象を受けるほど執拗な「主要経典に対する比較異同論は、すべて、当時流行の学説であった教相判釈説に対する反論として打ち出されたもの」であった[52]といわれる吉蔵の影響を考えざるをえない。

なお、『別記』では、見分相分について論ずる際、

仮有不当於有故、不動於無、仮無不当於無故、不壊於有。不壊於有故宛然而有、不動於無故宛然而無。故如是甚深因縁道理、粛焉靡拠蕩然無礙。豈容違諍於其間哉。（大正蔵四四巻・二二六頁中）

と説いて会通しているが、「宛然（さながら、そのまま）」の語を多く用いて相即を説くのは、周知のように周顒以来の三論学派の特徴である。また、こうした空有ないし有無の関係を「因縁」と称するのは、吉蔵『二諦義』巻下が述べているように「大師」すなわち法朗以来の伝統説である上、『二諦義』ではそうした因縁に通ずべきことを強調したのち、さらに『涅槃経』を引いて「諍論」の会通について論じている点も見逃せない[53]。三論では仮空と仮有が普通だが、『浄名玄論』巻六では「有無宛然として有無に非らず[54]」といった表現も見えるなど、有無で説いた部分も多い。

なお、金夏雨氏は、『別記』の上の引用部分について、僧肇の『般若無知論』が、

夫無当則物無不当、……物無不当、故当而無当。（大正蔵四五巻・一五四頁中）

と述べている部分と類似している点に注目して比較されている[55]。元暁が僧肇の著作を直接読んでいたか、吉蔵の著作などを通じてその主張を知ったかは不明だが、いずれにしても、三論学派の影響と見てよいであろう。ただし、『別記』では新訳と旧訳の心識説の違いの会通が中心になっているためか、吉蔵の個々の説の影響と思われる箇所はあまり多くない。

元暁の他の著作については、既に少なからぬ研究がなされている。まず、『法華宗要』については、『法華遊意』の三法輪説をそのまま引くなど、吉蔵の影響が見られることについては金昌奭氏の指摘があるほか、[56]任禹植氏は、元暁が「言に寄せて仮に一乗と説くも、言の如く一乗を取るに非らず」と述べ、一乗にもとらわれるべきではないとするのは、『法華遊意』に依ったものであることを指摘しておられる。[57]徐輔鉄氏は両氏の研究の不備を正しつつ、一乗および三乗の解釈、三車四車説、『法華経』了義未了義説、『法華経』と『般若経』の関係、通教の解釈、その他の問題について、『法華遊意』の影響と元暁が吉蔵の解釈を改めた部分とをさらに詳しく提示された。[58]たとえば、了義・未了義の問題では、元暁は『法華経』了義経説と未了義経説とを会通するに当たり、了義経説は義が寛にして長であると認めたのち、未了義経説も教証とそれなりの道理を有しており、機根によってはこちらの説の方が適切な場合もあるとして、了義・未了義説をともに認める。そして、さらに了義・未了義にもとらわれるべきでなく、無所得の立場に立つことを説いているが、徐氏は、了義説は吉蔵、未了義説は玄奘の説であることを示し、元暁が未了義を認める点は吉蔵と異なっているものの、無所得を最終的な立場とする点は、吉蔵と共通していることを強調されている。すなわち、元暁は、吉蔵の個々の解釈をそのまま用いることもあり、また吉蔵の根本の立場である無所得の図式を用いて、吉蔵の個々の説と法相宗の説とを会通する場合もあるのである。徐氏が元暁に対する吉蔵の影響の形を整理して明らかにされた意義は大きい。平井俊榮博士はさらに、元暁は『法華遊意』だけでなく、『法華玄論』をも参照していることを指摘された。[59]

なお、吉蔵の個々の解釈を会通の対象とする場合は、吉蔵説も相対化されて「是」なり「然」なりの一つとされることになるが、こうした方法の確立は、当然のことながら、元暁自身の個別の解釈と他師の解釈の会通へと、元暁の後輩たちを赴かせることになる。また、機根によっては未了義説も有効と説いて元暁が会通を試みる際には、

為護一向趣寂者意、則初師所通〔未了義説〕為実。為護不定種姓人意、則後師所説〔了義説〕為実。（大正蔵三四巻・八七五頁中）

とあるように、調停の相手である初師（法相宗）の用語で論じているため、一乗説とは矛盾するはずの「不定種姓」な

どという機根を仮に認めての議論になるといった問題も生じている。こうした点は会通の宿命なのであろうか。それとも、ともかくも一乗説、ないし一乗説にもとらわれない立場へ少しでも相手を引き入れるための方便ということなのであろうか。

次に『涅槃宗要』では、慧遠の影響が顕著であることは、木村宣彰氏および李平来氏の指摘がある。(60)特に「名義門」などでは慧遠の説の利用が目立つが、「慧遠に範をとっているのはいずれかと云えば外形的・形式的な方面に関することであって、その学説内容については自ら独自な立場を保」っている(61)ことは木村氏の説かれる通りであり、価値の優劣を論ずる教判を認めず、「一辺に執す」ることをしきりに戒めるのは、吉蔵の図式を踏まえたものと考えられる。ただ、『涅槃宗要』が吉蔵の名を出さず、天台智顗に尋ねられた神人が北地の四宗は「失多くして得少な」く成実師の五教は「少しく四宗に勝るも、猶お過失多し」と答えたという逸話を紹介して、教判を強く否定している(62)のは不審である。仏性解釈をめぐる諸説を紹介する際は、白馬寺の愛法師、道生、荘厳寺是(旻)法師、光宅寺法雲、梁武帝の名を挙げ、他の箇所では真諦三蔵の説に言及しておりながら、吉蔵の名を一度も挙げないのは同時代の人物であるためであろうか。現存する著作の中では慧遠の名も挙げられていないが、慧遠の場合は、元暁がしばしば参照している『大乗義章』などは百科事典的なものであるため、慧遠個人の説という意識は、あるいは生じにくかったかもしれない。智顗については「禅慧俱通、挙世所重」と述べて尊重しているものの、『涅槃宗要』には天台の著作の引用などは見られないため、この時点で天台の著作をどの程度読んでいたか疑問であり、今後の検討を要する。

さて、『涅槃経宗要』は、六師の説の「是非」を論ずるに当たり、先に触れた然不然の論理を繰り返したのち、

然仏性之体正是一心、一心之性遠離諸辺。遠離諸辺故、都無所当、無所当故、無所不当。所以就心論、心非因非果非真非俗、非人非法非起非伏。如其約縁論、心為起為伏作法作人、為俗為真作因作果、是謂非然非不然義。所以諸説皆非皆是。（大正蔵三八巻・二四九頁中）

と述べている。すなわち、仏性の体は限定されえない一心として、「当たる所無きが故に、当たらざる所無し」と断言

したのち、「就心論」の立場からすれば諸説はすべて非であり、区別を説く「約縁論」の立場からすれば心は一切の法となるため、諸説はすべて是であり、また非であるとしている。このうち、「無所当」にして「無所不当」という論法は、前述した僧肇の議論に異ならない。元暁は、これに続いて諸々の区別を依持と縁起に分けて論じているが、この前後は、仏性は「非有非無非理内非理外」であり、「観心」の立場では仏性の有無に関するいかなる説も成り立ちうるとしたのち、如来蔵が生死のために「依持」となると説く『大乗玄論』仏性義の記述を思わせるものがある。[63] 依持と縁起とを分けたのは、上記の「依持」を慧遠以来の地論宗の伝統説である依持と縁起の二門に分けて論じたものであろう。元暁は吉蔵の究極の立場である「観心」に相当するものを、先に見たように『起信論』の一心に見出していたものと思われる。なお、涅槃の解釈その他個々の点では、吉蔵説の影響と思われるものは多くは見受けられないようである。

次に、後期の作と思われる『十門和諍論』については鎌田博士の研究があり、空有相即の思想が吉蔵の説と似ている点があることが指摘されている。[64]

同じく後年の作である『大慧度経宗要』についても、教判を否定する際の論法や引用経論が吉蔵の『法華玄論』に似ている点については、金昌奭氏の指摘がある。[65]

なお、『弥勒上生経宗要』は、弥勒三部経のうち、『上生経』を大乗、他の二経を小乗とするほか、十門分別の構成や引用経典などの面で、吉蔵撰とされる『弥勒経遊意』と共通する所があるが、影響については検討すべきことが多い。なお、『弥勒経遊意』については伊藤隆寿氏によって慧均の作であることが論証されている。[66]

以上のように、三論学派の主張に通じていた元暁は、『法華経』などに関する吉蔵の個々の解釈を用いるだけでなく、無所得の立場を拠り所にした上で諸説に是と非の両面を認め、また価値的な教判を強く否定するなど、根本的な点で吉蔵に負っている部分が多いことが知られる。破邪顕正をふりかざす吉蔵と、かたくななまでに和諍につとめる元暁とは、実は共通する点が少なくないのである。

四　元暁の時代とそれ以後

元暁と同時代ないし以後の諸師については詳しく論じる余裕がないため、代表的な人物ついて簡略に述べるにとどめることにする。まず、元暁よりやや先輩にあたる円測（六一三―六九六）は、新訳唯識を学びながらも護法と清弁の会通につとめ、一乗説に共感を示したことで知られるが、その著『解深密経疏』では『解深密経』の三時教判に従って『般若経』は無相を説くのみの第二法輪であるため未了義としつつも、『般若経』には「了不了」の両面があるとし、また無相を説く第二法輪と三無性を説く第三法輪とは説き方に違いがあるのみで「理に浅深無し」と述べている。[67]『般若経』に「了不了」の両面を認めつつも理の浅深を否定する点などは、吉蔵に似ているといえようが、検討を要する。

次に、元暁とほぼ同時代の後輩であり、元暁の説を引いている憬興（―六八一―）の『無量寿経連義述文賛』は、慧遠によるところが多い。渡辺顕正氏によれば、吉蔵『無量寿経義疏』の分科を承けていると思われる点があるというが、[68]これも検討を要する。新羅浄土教における三論教学の影響という問題は、今後の課題である。

吉蔵の名を挙げて引用している僧としては、義湘（六二五―七〇二）より後輩で、法相に通じた浄土信仰者であった義寂（生卒年不詳）がいる。その『法華論述記』では、「基公」または「基師」の名で慈恩の解釈をしばしば引いているほか、「蔵師」なる人物の説を九回引いているが、すべて吉蔵『法華経論疏』の引用である。ただし、それらは語句の解釈が主であり、慈恩より重んじているようには見えない。これは、元暁以後の新羅僧における典型的な態度であるように思われる。

次に、元暁や義寂を含めた諸説を整理して数多くの「古迹記」を著わした折衷派の唯識学者、太賢（―七五三―）の膨大な著作のうち、中観にかかわるのは『広百論古迹記』と『掌珍論古迹記』のみである。新羅で『中論』や『十二門論』あるいは吉蔵の著作などをめぐって盛んに論争が行なわれていれば、太賢は諸説を整理して『中論古迹記』の類を著わしていたであろう。吉蔵の著作自体は新羅に多く伝えられていながら、太賢にそうした著述がない、もしくは今日まで

残されていないということは、新羅仏教の関心が三論それ自体には向けられていなかったことを示していよう。

なお、太賢の説をしばしば引用する華厳宗の見登（生卒年不詳）の『大乗起信論同異略集』では、「吉蔵師」の説は、刹那生滅の解釈の所で、法相宗の説と対比してただ一回だけ言及されているにすぎない。(69)

宣宗七年（一〇九〇）に編纂された『新編諸宗教蔵総録』（大正蔵五五巻）は、不十分な草本とはいえ、皇子であった義天が総力を挙げて調べた「海東有本見行録」でありながら、三論に直接かかわる書物は多くない。吉蔵の著作は、

『大涅槃経疏』一四巻（一一六八頁上）
『涅槃遊意』一巻或一巻（一一六八頁中）
『法華経疏』一二巻（一一六八頁下）
『法華玄論』一〇巻（一一六八頁下）
『法華遊意』二巻（一一六九頁上）
『維摩経疏』一二巻或六巻（一一七〇頁上）
『仁王経疏』三巻（一一七〇頁中）
『法華論疏』二巻（一一七七頁上）

など、八部が録されているものの、吉蔵の三論関係の著作は一部も挙げられていないのである。三論に関する著述をまとめて挙げている箇所（一一七六頁下―一一七七頁上）でも、

中観論
　疏一巻　曇影述
　義鏡二巻　玄済述
　三十六門勢鈔一巻　伝燈述
　義疏一一巻　亡名

私記一巻　宝門述
百論
義疏二巻　亡名
私記二巻　亡名
広百論
宗要一巻　元暁述
古迹記一巻　太賢述
十二門論疏一巻　法蔵述
三論宗要一巻中百門是　元暁述

とあるように片々たるものであり、唯識・華厳・浄土その他の法門の盛んさには比べるべくもない。このうち撰者不明の『中観論義疏』と『百論義疏』は、書名と巻数に不審はあるものの、あるいは吉蔵の著作であるかもしれないが、いずれにせよ、三論系の著作の少なさには驚かざるをえまい。上記の僧の中で三論学者として知られているのは、吉蔵を除けば羅什門下の曇影（―四〇一―）のみである。玄済・伝燈・宝門の経歴は不明であり、新羅の僧であるかどうかもわからない。こうした状況の中で、吉蔵の手になる注釈が比較的多く録されているのは、それらが一乗思想の立場に立つ博引旁証の注釈であり、諸説を知る上で便利であったためではなかろうか。教学としては唯識と如来蔵系の仏教の会通、信仰としては浄土教が主であった統一新羅では、三論の注釈といったものはさほど関心を持たれなかったように思われる。空や有の問題については、元暁や円測らによって大筋の解釈が定められてしまったのちは、三論にさかのぼってそれ以上追及する必要を感じなかったのであろう。新羅も後半になると禅宗が非常な勢いで流れ込み、また高麗に入ると天台宗や華厳宗などの教学の興隆はあったものの、三論教学が復興することはなかったようである。

（1）湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』、一九三八年六月、七三四頁。

(2) 慧均における道朗と法朗という呼称については、伊藤隆寿「三論宗学系史に関する伝統説の成立――特に中国三論学派について」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三六号、一九七八年三月)一九七―二〇〇頁参照。なお、『大乗四論玄義』の逸文については、同「『大乗四論玄義』逸文の整理」(『駒沢大学仏教学部論集』第五号、一九七四年一二月)に収集整理されている。
(3) 『高僧伝』巻第八、大正蔵五〇巻・釈法度伝・三八〇頁中―下。
(4) 平井俊榮『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』、一九七六年三月、二四四―二五二頁。なお、このことは三論教学と浄土信仰が無縁であったことを意味しない点に注意すべきであろう。注(6)の僧詮の場合も同様である。
(5) 『高僧伝』巻第七、大正蔵五〇巻・釈僧詮伝・三六九頁下。
(6) 平井博士は年代から見て、法朗の夢の部分は「後世の附会」と推測されている(前掲書、二七一頁)。
(7) 『高僧伝』巻第一一、大正蔵五〇巻・釈曇弘伝・四〇五頁下。同じく黄龍の人である曇順は羅什に学んだのち、盧山の慧遠に師事し、慧遠の命によって江陵の竹林寺に住している(同・巻第六、釈道祖伝・三六三頁上)。曇順もおそらく熱心な浄土信仰者であったであろう。
(8) 『高僧伝』巻第八、大正蔵五〇巻・釈僧遠伝・三七七頁下。
(9) 『高僧伝』巻第八、大正蔵五〇巻・釈玄暢伝・三七七頁上。
(10) 『高僧伝』巻第八、大正蔵五〇巻・釈智林伝・三七六頁上―中。同・巻第七、釈道亮伝・三七二頁中―下。
(11) 佐藤哲英「三論学派における約教二諦説の系譜」(『龍谷大学論集』第三〇号、一九六六年一月)九頁。
(12) 『続高僧伝』巻第七、大正蔵五〇巻・釈法朗伝・四七七頁中。
(13) 鎌田茂雄『朝鮮仏教史』(一九八七年二月)九―一六頁。
(14) 三論以外でも、高句麗僧の活動が盛んであったことは、有部の学者として名が高かった陳の楊都道場寺の高句麗僧智晃が曇遷と親しく交わり(『続高僧伝』巻第一八、大正蔵五〇巻・釈曇遷伝・五七二頁上)、高句麗僧波若が天台山で修行している(同・巻第一七、釈智越伝・五七〇頁下)ほか、鄴に派遣された高句麗僧義淵(―五七四―)が、高句麗国大丞相王高徳の命によって、北斉の仏教界の棟梁であった地論宗の法上(四九五―五八〇)に様々な質問をしている(同・巻第八、釈法上伝・四八五頁中)ことからも知られる。
(15) 『続高僧伝』巻第一四、大正蔵五〇巻・釈慧持伝・五三七頁下。
(16) 同・巻第一五、釈法敏伝・五三八頁下。
(17) 同・巻第一三、釈慧暠伝・五二二頁下。

(18) 同・巻第一五、釈霊睿伝・五三九頁下。
(19) 平井、前掲書、二七六頁。
(20) 末光愛正「吉蔵の『唯悟為宗』について」(『駒沢大学仏教学部論集』第一五号、一九八四年三月) 参照。
(21) 伊藤隆寿「安澄の引用せる諸注釈書の研究」(『駒沢大学仏教学部論集』第八号、一九七七年一〇月) 二二六頁。
(22) 凝然『三国仏法伝通縁起』巻中、仏全一〇一巻・宗論部、一四頁上。
(23) 寿霊『五教章指事』、大正蔵七二巻・二二〇頁下。
(24) 福山敏男「大安寺花厳院と宇治花厳院」(『日本建築史研究　続篇』、一九七一年) 注七。なお、審詳が朝鮮系の氏族に属していた可能性はある。
(25) 『続高僧伝』巻第七、大正蔵五〇巻・釈宝瓊伝・四七九頁中。
(26) 吉蔵『涅槃経遊意』、大正蔵三八巻・二三〇頁上。
(27) 平井、前掲書、三八六頁参照。
(28) 『続高僧伝』巻二八、大正蔵五〇巻・釈慧顕伝・六八七頁下。
(29) 凝然『維摩経疏菴羅記』巻七、仏全五巻・諸経部、九三頁上。
(30) 円光と慈蔵の伝記については、鎌田茂雄『新羅仏教史序説』、一九八八年二月、六一―七三頁、一三四―一九八頁参照。
(31) 『続高僧伝』巻第二三、大正蔵五〇巻・釈静蔵伝・五二三頁中。
(32) 同・巻第一五、釈霊潤伝・五四六頁上。
(33) 同・巻第一三、釈神逈伝・五二六頁上。
(34) 同・巻第一五、釈僧弁伝・五四〇頁中。
(35) 木本好信編『奈良朝典籍所載仏書解説索引』、一九八九年一月。全般に三論関係の書物は多くない。
(36) 伊藤、注(21)所引論文、一三三頁。
(37) 基『因明入正理論疏』巻上、大正蔵四四巻・一〇〇頁中。
(38) 大正蔵八五巻・七八二頁下。ただし、『蔵俊録』『東域伝燈目録』では大荘厳寺文軌とする(大正蔵五五巻・一一四三頁中、一一五二頁下)。
(39) 吉蔵『法華統略』巻上、続蔵一編四三套一冊一丁左上。
(40) すべて現存していない。東国大学校仏教文化研究所編『韓国仏書解題辞典』、一九七六年、二六―三三頁。なお、『広百論

宗要』『広百論撮要』『広百論旨帰』は同じ書ないしは草稿本の類である可能性があり、また撰者名のない『中観論宗要』を元暁の作とするのは、編者の推測である。『初章観文』は三論宗の「初章」の概説、ないしは「初章」に基づいた観法の書であろう。他に中観派にかかわる著作としては、『掌珍論宗要』『掌珍論料簡』『清弁護法空有諍論』がある。

(41) 横超慧日「元暁の二障義について」(『東方学報』東京、第一一冊之一、一九四〇年三月、のちに横超慧日・村松法文『新羅元暁撰二障義』、一九七九年一一月、研究篇に再録)一四五頁。

(42) 元暁の著作の成立順序については、拙稿「新羅仏教における『大乗起信論』の意義——元暁の解釈を中心として」(平川彰編『如来蔵と大乗起信論』所収、一九九〇年六月)参照。

(43) 法蔵『華厳経探玄記』巻第一、大正蔵三五巻・一一一頁上—中。

(44) 拙稿「元暁と中国思想」(『印仏研』第三一巻第二号、一九八三年三月)。

(45) 「往而不偏」とは、『荘子』逍遥遊篇に見える、世情からあまりにもかけ離れた接与の話に対する肩吾の評語「往而不反」をもじったもの、あるいは「往而不反」の誤りであろう。

(46) ここでいう「仏道」とは agrabodhi や anuttara-bodhi など、無上の悟りに相当する。仏道という語の用例については、高崎直道「『仏道』覚え書」(『仏教文化』第一四巻、一九八四年七月)参照。

(47) 「無方」の語は、以下に見るように三論学の無方釈義(平井、前掲書、四三〇—四三三頁。末光愛正「吉蔵の『無方無礙』について」、『駒沢大学仏教学部論集』第一六号、一九八五年一〇月)によっていよう。無方は訳語ではなく、ここでの意味としては、『荘子』斉物論篇の郭象注に「夫達者無滞於一方」(中華書局、七二頁)とあるのなどが近いと思われる。なお、羅什の名声を妬んで長安にやってきたインドの婆羅門が、「至道無方」を主張した例がある(『高僧伝』巻第六、大正蔵五〇巻・釈道融伝・三六三頁下)。

(48) 元暁がしばしば用いる「和諍」や「和会」の「和」は、『荘子』のこうした記述や菩薩戒その他をふまえたものと思われる。般若経典などに見られる無諍と元暁の和諍との同異については、別稿で論ずる予定である。なお、袴谷憲昭氏は、「和」の思想は仏教に由来するものでないことを強調しておられる(「『和』の反仏教性と仏教の反戦性」『東洋学術研究』第二六巻第二号、一九八七年一一月。のちに『批判仏教』、一九九〇年三月に収録)。

(49) 「至公」と「無私」を対にして用いるのは『管子』形勢篇の「風雨至公而無私」などによるか。『管子』には「天公平而無私、故美悪莫不覆、地公平而無私、故小大莫不載」などの用例も見える。法家の思想は仏教と政治的に習合させやすい。

(50) この部分が法朗の『大智度論』の序によっていることは、『法華玄論』に「興皇大師製釈論序云、領括群妙、中衆家之美、

使異執氷銷、同帰一致」（大正蔵三四巻・三九一頁中）とあることから知られる。

(51) 注（44）の拙稿。

(52) 平井、前掲書、四八九頁。

(53) 吉蔵『二諦義』巻下、大正蔵四五巻・一〇五頁下―一〇六頁上。

(54) 吉蔵『浄名玄論』巻第六、大正蔵三八巻・八九二頁上。

(55) 金夏雨「三論과華厳系（元暁・法蔵系）의転悟方式」（『哲学研究』No.7、高麗大学校哲学会、一九八二年四月）一六頁。

(56) 金昌奭「元暁の教判資料に現われた吉蔵との関係について」（『印仏研』第二八巻二号、一九八〇年三月）参照。

(57) 任禹植「法華宗要における一乗説について」（『印仏研』第三一巻二号、一九八三年三月）。

(58) 徐輔鉄「法華宗要における元暁の和諍思想」（『駒沢大学仏教学部論集』第一六号、一九八五年一〇月）。

(59) 平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』、一九八七年二月、一〇一―一〇八頁。

(60) 木村宣彰「元暁の涅槃宗要」（『仏教学セミナー』第二六号、一九七七年一〇月）五四頁。同「元暁大師と涅槃思想」（国土統一院調査研究室『元暁研究論叢』、ソウル、一九八七年一〇月。同書については東国大学の権坦俊氏の御配慮によって入手することができた。記して感謝申し上げる）。李平来「涅槃宗要の如来蔵説」（『印仏研』第三〇巻二号、一九八二年三月）。

(61) 木村、注（60）前掲論文参照。

(62) 『涅槃宗要』、大正蔵三八巻・二三五頁下。

(63) 『大乗玄論』巻第三・仏性義、大正蔵四五巻・四一頁上―中。なお、すべての説を認めるといっても、価値に優劣を認めないだけで、実際には吉蔵にも好ましい説のあったことは、奥野光賢「吉蔵の『法華論』の依用をめぐって」（『駒沢大学仏教学部論集』第一八号、一九八七年一〇月）参照。この点は、元暁も同様である。元暁の会通は、吉蔵以上に現実に対する配慮、すなわち激しく対立していたらしい新羅の仏教界に対する配慮があったように見受けられる。

(64) 鎌田茂雄「『十門和諍論』の思想史的意義」（『仏教学』第一一号、一九八一年四月）五―八頁。

(65) 金昌奭「元暁の教判観」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一三号、一九八九年七月）一六頁。

(66) 伊藤隆寿「宝生院蔵『弥勒経上下遊意十重』について」（『印仏研』第二五巻第二号、一九七七年三月）。

(67) 『解深密経疏』巻五、続蔵一編三四套五冊四一三丁左下。

(68) 渡辺顕正『新羅・憬興師述文賛の研究』、一九七八年二月、一三三頁。

(69) 見登『大乗起信論同異略集』、続蔵一編七一套四冊三六六丁左上。

三論・法相対立の始源とその背景——清弁の『掌珍論』受容をめぐって

松本　信道

一　はじめに

律令政府の主導に基づく仏教の学問奨励政策によって各寺院に学問研究集団である衆が成立し、それが発展してやがて南都六宗と呼ばれる整備された学問研究集団＝「宗」が確立し、[1]仏教思想の研究が本格的に展開され、日本の僧侶による注釈書も著わされるようになった。[2]そのような仏教の学問的研究により中国・朝鮮から伝来した高度な仏教思想の受容＝消化・吸収がなされた。しかし、難解でしかも複雑な仏教思想を短期間の間に理解・把握することは困難を極めたであろう。また六宗の成立よる学問研究の進展によってそれぞれの宗の存立基盤である教義がより深く理解されてくると、他の宗の教義との相違点がより一層明確になっていったと思われる。その過程で必然的に「宗」に対する自覚とともに、教理の解釈をめぐるいくつかの対立・論争が存在したであろうことは容易に想像できよう。そのような顕著な事例として、三論宗と法相宗の間の論争・対立が挙げられよう。

三論宗と法相宗の対立・論争については、すでに平井俊榮[3]・太田久紀[4]両氏の詳細な専論がある。

平井俊榮氏の研究は、日本三論学研究の立場から法相学との関係を検討されたもので、「年分度者制の変遷よりみた両者の相克」「維摩会講師をめぐる確執」「三論法相諍論の歴史」と節を分け、慶俊と慈訓、大安寺派三論宗と元興寺派法相宗、安澄と泰演、玄叡と護命・仲継、実敏と明詮などの対立・論争の実例を検証され、論争の経過を実証的に考察されたものである。

太田久紀氏の研究は日本唯識思想研究の立場から法相宗が三論学をどの様に位置づけていたかという点を中心として、三論宗と法相宗との対立・論争について思想史的に検討されたものである。

右の両氏の詳細な研究によって三論・法相対立については、すでに論じ尽くされた感も拭いえないが、いまだ十分には解明されていない未解決の問題も少なくなく存在するのではなかろうか。たとえば、三論宗と法相宗の対立の思想的背景の内実や、その対立の起源はどこまで遡れるか、またどのような状況下で生まれたのかなどの点については、必ずしも明確に指摘されているとは言い難いのが現状ではなかろうか。今後検討を加えなければならない課題の一つであると考えられる。

筆者は別稿において奈良・平安時代における『大仏頂経』の真偽をめぐる論争の展開過程とそれに対する南都六宗の動向を考察し、その背景に三論宗と法相宗の間に『大仏頂経』の真偽をめぐる対立・論争が存在したことを指摘したことがある。[5] その際、三論宗と法相宗の対立・論争の背景には、インド以来の空有論争の日本的展開という重要な問題が存在し、それについての検討が急務であるという感想を抱いた。そのことによって従来の画一的・偏平な「南都六宗」の研究に対する再考を促すことができるのではなかろうか。故に、本稿では、空有争論の日本的展開の一様相である清弁の『掌珍論』の受容過程という問題について考察してみたい。本稿の課題は、次の二点である。

第一点は、三論・法相の対立の思想的内実とその背景について、とくに論争の根本原因の一つである清弁の『掌珍論』の受容を中心として、その歴史的・思想史的背景を考察すること。

第二点は、三論・法相の対立・論争が何時頃から、そしてどのような状況下で始まったのかという問題、換言するならば、対立・論争の始源の年代推定とその背景について検討することである。

二　三論・法相対立の背景

三論宗と法相宗の対立が表面化し、対立の様相が史書に記載されるようになるのは、平安初期の延暦年間に入ってからである。その初見は、延暦一七年（七九八）九月壬戌の詔である。

詔曰。法相之義。立有而破空。三論之家。仮空而非有。並分軫而斉騖。誠殊途而同帰。慧炬由是逾明。覚風以之益扇。比来所有仏子。偏務法相。至於三論。多廃其業。世親之説雖伝。龍樹之論将墜。良為僧綱無誨。所以後進如此。宜慇懃誘導。両家並習。俾夫空有之論経馳驟而不朽。大小之乗変陵谷而靡絶。普告緇侶。知朕意焉。(6)

これ以後、三論・法相の対立に関する記事が頻出する。すなわち、延暦二〇年（八〇一）四月丙午の勅に、

復三論法相。義宗殊途。彼此指揮。理須粗弁。(7)

と見え、また延暦二一年（八〇二）正月庚午の勅には、

今聞。三論法相。二宗相争。各専一門。彼此長短。若偏被抑。恐有衰微。(8)

と見え、同日の太政官符「応正月御斎会及維摩等会均請六宗学僧事」にも、

如聞。三論法相。彼此角争。阿党朋肩。欲専己宗。更相抑屈。恐有所絶。(9)

と見える。さらに、延暦二二年（八〇三）正月戊寅の勅には、

緇徒不学三論。専崇法相。三論之学。殆以将絶。頃年有勅二宗並行。至得度者未有法制。自今以後。三論法相各度五人。立為恒例。(10)

と見え、延暦二三年（八〇四）正月癸未の勅には、

真如妙理。一味無二。然三論法相。両宗菩薩。目撃相諍。蓋欲令後代学者以競此理各深其業歟。如聞。諸寺学生。

就三論者少。趣法相者多。遂使阿党凌奪其道疎浅。宜年分度者毎年宗別五人為定。[11]

と見える。

以上の諸史料によって、三論・法相の対立が平安初期の延暦年間になって激化したことが窺える。その対立は、延暦一七年の詔に「良為僧綱無諍。所以後進如此。[12]」と記されているように、もはや僧綱レベルでは解決不可能となり、その解決を朝廷に求めるという国家的な問題にまで発展するに至ったことを示すものである。この対立は「朝廷でも取扱いに苦慮していた問題であ」り、その対立を克服するものとして延暦二一年正月に最澄の高雄天台会開講が要請されたと薗田香融氏は指摘されている。[13]その最澄の高雄天台会の善議の謝表には、「三論法相。久年之諍。渙焉氷釈。[14]」と見え、三論・法相の対立・論争に終止符が打たれた如く記されている。しかし、それは表面的あるいは一時的なものであり、これ以後もその対立・論争がされていたことは、後述するように玄叡・護命の著作によって明瞭に示されているので、その後も論争・対立が継続されてたことが知られる。裏をかえすと、その対立がそれほど簡単に解決できるように表面的・一時的なものではなく、その対立の原因が根深いものであることを意味する。

また、前掲の諸史料を通観すると、その対立の原因は、年分度者や御斎会・維摩会の講師補任をめぐる争いのように表面的には見える。[15]しかし、それは単なる両宗の利害をめぐる対立ではなく、その背後には、両宗の存立基盤である教義をめぐる対立・論争が存在したことを看過しては皮相的見解といわざるを得ない。すなわち、前述の善議の謝表に「自聖徳弘化以降。于今二百余年間。所講経論。其数多矣。彼此争理。其疑未解。[16]」と見え、経論の教理の解釈をめぐる対立・論争であったことが窺える。また前掲の延暦一七年の詔に[17]「法相之義。立有而破空。三論之家。仮空而非有。」「空有之論」と記されていることから推測できるように、教理解釈の内容は「空」「有」「空有之論」をめぐる三論宗と法相宗の間の対立・論争がその中心であったことが知れる。

そこで次に問題となるのは、「空」「有」をめぐる対立とは如何なるものであったか、という点であろう。すなわちその具体的内容についての究明である。

この延暦期の対立・論争の思想的内実について薗田香融氏は「半ば宿命的なものがあったといえるが、それがこの時期にいたってとくに激化した事情は充分明らかではない」[18]と述べ、不明であるとしておられる。同様に、二葉憲香氏も「延暦の頃、三論と法相が争ったのは内容が不明であるが、三論の立場からはあり得べきことである」[19]と述べられ、対立・論争の思想的内容については、不明であるとしておられる。

しかし、その内容を推測できる史料がいくつか存在する。まず延暦以前の史料を挙げれば、奈良時代末期の興福寺法相宗の善珠の『唯識義燈増明記』巻第一に、

千年已前未有諍。千年已後護法・清弁。各依自宗以釈彼意。此造広百論釈彼教意。唯依遍計所執為空。清弁菩薩造掌珍釈彼意云。非唯遍計。二亦空。合標此意故。云此時大乗方諍空有。[20]

と見え、また同書巻第三にも、

清弁等計。造掌珍論釈広百云。非唯遍計無。余二亦空。彼量云。内識非有。能所取中随一摂故。猶如外境。又量云。真性有為空。如幻縁生故。無為無有実。不起似空華。上来二計与論主作比量相違云々。[21]

と見える。同じく宝亀四年（七七三）以前の成立である善珠の『唯識分量決』には、『掌珍論』の比量をめぐる論争について「掌珍論為量顕過決第一」と題し、「真性有法決第一」「三支顕過決第二」「対敵顕過失第三」「余量同異決第四」「文外顕疑決第五」の五段に分けて詳述している。[22]

大安寺三論宗の玄叡の『大乗三論大義鈔』巻第三には、空有論争についてつぎのような記述が見える。

言空有諍論者。（中略）仏滅已後。千有余年。南印度界建至国中。有二菩薩。一時出世。一名清弁。二号護法。為令有情悟入真理。立空有宗。共成仏意。清弁菩薩。借空撥有。令除有執。護法菩薩。借有排空。令捨空見。是以峨峨兮両辺。山崩蕩蕩焉。（中略）。仰惟。波（婆カ）毘薛迦（此云清弁）器量弘遠。至徳深邃。表示僧佉之服。裏弘龍樹之学。心処釈迦之理。宗無偏滞之情。時人号為妙吉祥菩薩。（中略）則製裳（掌）珍之洪論。立二空之真量。以性空火。燎邪宗薪事。同劫火焼於繊毫。（中略）彼論頌曰。真性有為空。如幻縁生故。無為無有実。不起似空花。[23]

法相宗の護命『大乗法相研神章』巻第三には、

問。聞夫三論与法相常有諍競義。其諍如何耶。答。二宗無諍。三論意者為破有執而設空薬。無著世親。皆伝彼宗。於中何諍。唯仏滅後。千一百年。清弁出世。別造大論而起諍論非是三論法相所諍。（中略）然清弁論師非依無自性性而別立空宗。諍由此起。二宗無諍。世尊第二時中言一切諸法皆無自性等文。不依無自性而挙皆空。彼清弁師。違如来説。既起邪見。何由正見与此相諍哉。然仏滅度後。千一百年中。清弁菩薩出世造論。述法空義。掌珍論一部二巻。違彼龍樹提婆等宗乖此慈氏無著等旨。由此論故。初起諍論諍空有宗。有為空量遮十八計。無為空量亦復如是。(24)

と見えている。

以上の諸史料によって、インドにおいて展開された清弁（Bhāvaviveka, Bhāviveka）・護法（Dharmapāla）の空有論争がその背景にあり、とくに清弁の著わした『掌珍論』に見える「真性有為空」比量の解釈をめぐって三論・法相両宗が対立していたことが窺える。

インドにおける中観派と瑜伽唯識派とは、そもそも思想的に相容れないものがある。すなわち龍樹（Nāgarjuna）・提婆（Deva）の中観派の流れをくみ「一切皆空」を説く三論宗と、無著（Asaṅga）・世親（Vasubandhu）の瑜伽唯識派の流れをくみ「万法唯識」を説く法相宗とは宿命的な根本対立がある。

清弁は中観派のなかでも特異な存在であり、「自立論証派」あるいは「経量行中観派」と位置付けられている。梶山雄一氏によると、

「すべての事物は本体をもたず、空である」という、いわば論理を超えた最高の真実でさえも、確実な推論式を媒介として論証されなければならない(25)

という「自立論証派」の立場をとったとし、また「経量部のように原子の集積による外界の対象の存在を認めるから」経量行中観派に属すると述べられている。

江島恵教氏は『掌珍論』に見える比量（推論式）を検討された上で、清弁の空性論証の論理の特色について、

自己が下地としたディグナーガ的な仏教論理学をそのまま空性論証に応用したのではない。新しい限定づけと規定づけをもちこむことによってこの改変を計り、またその機能する場を明確にしたうえで、空性論証の論理を構築したのである。[26]

と述べられている。

清弁・護法の空有論争が実際に存在したか否かについては、現在では伝説にすぎないとするのが定説のようであるが、[27]しかし、清弁の『掌珍論』には相応論師（瑜伽唯識派）の説を批判しており、当時において中観・瑜伽の両派が対立・論争をしていたことは事実のようである。[28]深浦正文氏は清弁の「俗有真空」説と護法の「俗空真有」説の対立とされ、[29]また光川豊芸氏は二諦説と三性説の相違に根本原因があるとしている。[30]

『掌珍論』を複雑にしているのは、論主が中観派の清弁であるのにもかかわらず、思想的に対立する法相の玄奘が漢訳している点である。

玄奘の弟子で法相宗の大成者である窺基は、清弁を「悪執空者」と批判している。すなわち窺基の『成唯識論述記』巻四本において、清弁の『掌珍論』比量について「彼依掌珍真性有為空等似比量」と述べ、似比量（誤った推論）であると批判し、[31]さらに、

言似比量者。謂約我宗真性有為無為非空不空。有法一分非極成過。汝不許有我勝義故。四種世俗・勝義之中各随摂故。若随小乗彼転実有。便違自宗。若随汝自勝義空者。我不許汝空勝義故。亦非極成。又以我説若約世俗無為有為二倶是有。若約勝義非空不空。汝今説空。即有違自教之失。名似比量。[32]

と述べ、因明学的な過失を指摘している。

この窺基による清弁批判に対して、中観派の流れをくむ三論宗としては『掌珍論』の比量が正比量であることを主張し、反論しなければ自宗の存在が危機にさらされる。ここに三論宗と法相宗の対立の根本原因が存在したのではないだろうか。

以上の考察によって、三論・法相の対立の背景には、「空」「有」をめぐる対立が存在し、その具体的内容は、清弁の『掌珍論』をめぐる解釈の相違が存在していたことが解明できたと思われる。

三　対立の始源とその状況

それでは次に、第二の課題である三論と法相の対立が何時頃どの様な状況において始められたのか、という問題について考察してみたい。前述したように、一般的には平安初期の延暦年間に三論・法相の対立が始まったと解釈されているようである。しかし、延暦期以前に『掌珍論』及び『大仏頂経』の真偽をめぐって三論・法相両宗の間に対立論争が存在していたことは、以下の六点の史料によって窺える。

第一には、前掲の善議の謝表に「三論法相。久年之諍。[33]」と記されている点から考えると、その論争・対立が延暦期以前から長期間にわたり繰り返されていたことが推定できる。

第二には、元興寺三論宗の智光の著作に空有争論に関する記述が見える点である。[34]

第三には、元興寺法相宗の行信の著作『仁王護国経疏』上巻にも空有争論に関する記述が見える点である。[35]

第四には、宝亀七年の『東大寺六宗未決義』に清弁の『掌珍論』をめぐって三論宗と法相宗の対立が窺える点である。[36]

第五には、前節においてすでに紹介した興福寺法相宗の善珠の著作に清弁・護法の対立に関する記述が見える点である。[37]

第六には、宝亀一〇年の『大仏頂経』をめぐる真偽論争が清弁の『掌珍論』と密接に関連している点である。この点については、すでに別稿[38]において指摘したことであるが、この真偽論争は、反面においては『掌珍論』の解釈をめぐる論争でもあることに注目しなければならない。

以上の六点の史料によって、すでに奈良時代に『掌珍論』をめぐる三論・法相の対立・論争があったことが理解できよう。この問題については、別稿において詳しく検討してみたい。

それでは次に、その論争・対立は何時頃どの様にして始まったのであろうか、という本稿の第二の課題について考察を加えてみたい。この問題について言及されているのは、管見の限り後述するように富貴原章信・平井俊榮の両氏のみであり、従来あまり検討されることが少なかったのではないかと思われる。

その対立の始源の時期及びその状況を推測する上で興味深い史料がある。それは三論宗の玄叡が天長年間に朝廷の命令を受けて著わした『大乗三論大義鈔』第三に見える次の記事である。

此経本。是先入唐沙門普照法師。所奉請也。経本東流。衆師競諍。則於奈楽宮御寓勝宝感神聖武皇帝御代仲臣等請集三論法相法師等。而使検考。両衆法師。相勘云。是真仏経。掌珍比量。与経量同。不可謗毀等。論定竟。即以奏聞。奉勅依奏已畢。(39)

これは『大仏頂経』が将来されたときに、その内容の真偽が問題となり、「衆師競諍」という対立状況が現出した。その対立の思想的背景は、清弁と護法の間の空有論争があり、「仏経」=『大仏頂経』に見える「真性有為空、如幻縁生故。無為無有実、不起似空華。(40)」という比量が、「掌珍比量」すなわち中観派の清弁の『掌珍論』に見える比量と同一であることから、清弁の系統を引く三論宗は、『大仏頂経』を真教とし、瑜伽行唯識派の護法の流れを汲む法相宗は、『大仏頂経』を偽経であると主張したことに原因がある。そのような思想的背景から、三論・法相両宗の法師が『大仏頂経』の真偽をめぐり対立したため、両宗の法師を「請集」し「検考」させた結果、一応『大仏頂経』が真教であるという結論に落ち着いたようで、その「検考」の結果が朝廷に奏聞され、勅許されたと記されている。(41)しかし、これは一応の表面的結末で、奈良時代の末期に再び『大仏頂経』の真偽論争が再燃している点から考えると、法相宗の僧侶にはその結果が不満であったろうと推定できる。

この史料に年代を推測できるキイ・ワードとして「聖武皇帝御代」と「仲臣」がある。

「聖武皇帝御代」についてみると、聖武天皇は神亀元年（七二四）二月に即位し、天平感宝元年（七四九）七月に孝謙天皇に譲位しているので、その間の出来事と推定できる。次に「仲臣」についてみると、「仲臣」とは中臣名代に比定

できる。すなわち、中臣名代は天平四年（七三二）八月に遣唐副使に任命され、[42]翌五年四月に普照・栄叡を随伴して入唐し、[43]同八年（七三六）に道璿・菩提遷那・仏哲を伴って帰朝した人物である。[44]その没年は天平一七年（七四五）九月である。[45]以上のことから、『大仏頂経』の将来をめぐる三論・法相の対立の年代は、天平八年から同一八年の一〇年間に限定できるのではなかろうか。

以上の推定の当否は経論疏の伝来時期と密接に関連すると思われるので、以下その点について検討を加えてみたい。『掌珍論』の伝来時期について検討してみたい。「正倉院文書」の写経関係記録に散見する『掌珍論』を一覧表にしたのが次頁の表一である。それを見ると、年代の確かな『掌珍論』初見は、天平九年（七三七）二月である。[46]少なくともそれ以前には伝来していたことが確かめられる。

次に『掌珍論』の将来者についてみると二説がある。すなわち、石田茂作氏は天平七年（七三五）に帰朝した玄昉が『掌珍論』を将来したものと推定され、[47]井上光貞氏は養老二年（七一八）に帰朝した道慈の将来とされておられる。[48]

この石田茂作氏の推定の蓋然性は、写経記録の初見年代とも接近しているので高いと思う。

他方、窺基『成唯識論述記』の伝来時期についてみると、「正倉院文書」の初見は、天平八年（七三六）であるので、[49]それ以前には少なくとも日本に伝来していたことが知れる。富貴原章信氏は道昭の将来であろうと推定されている。[50]道昭の帰朝年次は斉明天皇七年（六六一）と推定されている。[51]しかし、この富貴原章信氏の道昭将来説に対しては、深浦正文氏[52]及び田村圓澄氏[53]の批判があり、再検討の余地がある。いずれにしろ遅くとも法相宗の第四伝で一切経五千余巻を将来した玄昉の帰朝した天平七年（七三五）[54]までには伝来していたと推定される。

以上のように、三論・法相の対立・論争の原因である清弁の『掌珍論』と窺基『成唯識論述記』は、遅くとも天平七、八年には日本へ伝来していたと推定される。

以上の検討結果を総合すると、三論宗と法相宗の『掌珍論』と『大仏頂経』をめぐる対立・論争の始源は少なくとも天平年間の初期に求めることができるのではなかろうか。

（表一） 正倉院文書所載『掌珍論』一覧

	年代	表記	文書名	出典	大日本古文書
一	天平九年二月	大乗掌珍論	写経請本帳	続々修一六—八	七— 六三
二	天平一六年類収	大乗掌珍論	写疏所解	続々修一三—五	八—五三二
三	天平一九年九月二三日	掌珍論	内裏等疏本奉請帳	続々修一五—四	一〇—二八六
四	天平二〇年類収	掌珍論	宮一切経故納櫃帳	続々修 二—一一	一〇—三三二
五	天平勝宝元年七月二三日	掌珍論	本経疏奉請帳	続々修一五—二	一一— 一四
六	天平勝宝二年四月二一日	掌珍論	一切経散帳	続修後集二五	一一—二二六
七	天平勝宝二年八月一日	掌珍論	一切経散帳案	続々修 二—一一	一一—三五九
八	天平勝宝二年一二月二四日	掌珍論	造東寺司櫃納経并未返経論注文	続々修四〇—二裏	一一—四五一
九	天平勝宝三年九月二〇日類収	大乗掌珍論	写書布施勘定帳	続々修一三—一	一二—一三九
一〇	天平勝宝四年閏三月二八日	掌珍論	造東寺司請経論疏注文案	続々修 二—一一	一二—二五九
一一	天平勝宝四年一〇月二八日	掌珍論	従行信師所奉請経論疏目録	続々修一六—一	一二—三八五
一二	天平神護三年二月二三日	大乗掌珍論	造東寺司移	続々修一七—六	一七— 三六
一三	天平神護三年二月二三日類収	掌珍論	造東大寺司奏	続々修一六—一	一七— 四九
一四	天平神護三年二月二三日類収	大乗掌珍論	一切経本目録	続々修一四—六	一七— 七一
一五	宝亀二年五月一二日	大乗掌珍論	奉写一切経経師請筆墨手実帳	続々修二九—三	一八—二八七
一六	宝亀二年五月二八日	大乗掌珍論	奉写一切経経師請筆墨手実帳	続々修二九—三	一八—二七二
一七	宝亀二年五月二八日	大乗掌珍論	奉写一切経師上帙手実帳	続々修二〇—四	一八—三三九
一八	宝亀三年一一月二日	大乗掌珍論	奉写一切経師請墨手実帳	続々修三三—一	一九—三六三
一九	宝亀三年一一月二日	大乗掌珍論	奉写一切経経師手実帳	続々修二一—三	二〇—一一三
二〇	宝亀三年一〇月二九日	掌珍論	奉写一切経経師請筆手実帳	続々修三〇—三	二〇—一七八
二一	宝亀三年類収	大乗掌珍論	奉写大乗経律論目録	続々修三五—九	二一— 五六
二二	宝亀三年類収	大乗掌珍論	奉写大乗経律論目録	塵 芥三五	二一—一一八
二三	宝亀四年二月一〇日	大乗掌珍論	奉写一切経経師請墨手実帳	続々修三三—二	二一—二六三

四　道慈・神叡対論説話の検討

最後に問題としたいのは、三論宗の道慈と法相宗の神叡が論争したという伝承についての当否についてである。この問題は、前節で考察した対立の始源の状況とも密接に関連する問題である。すなわちその伝承とは、『今昔物語』巻三一に見える説話で、[55]法相宗の神叡と三論宗の道慈が論義百条を互いに問答したこと指す。

富貴原章信氏は、この神叡と道慈にまつわる伝承を事実と考え、

かの朝廷に於ける論義は、新しく帰朝した三論の道慈と法相の神叡との間に行われたもので、従ってこの論議の行われた時日は、道慈の帰朝した養老二年の十二月より御詔勅を賜った翌年の十一月までの間であろう[56]

と述べられ、論議の行なわれた時期を、養老二年（七一八）一二月から翌三年一一月の間の一年間に限定されている。

他方、平井俊榮氏は、

道慈神叡対論のことは、平安初期の三論法相確執を基に作られた後代の伝説とも考えられるが、いずれにせよ、根拠は十分かんがえられることとであることである。（中略）両者論議の伝説は、のちの三論法相諍論史の濫觴をなすものであった。[57]

と述べられ、『今昔物語』に見える道慈・神叡の論争・対立の伝説は、平安初期の三論宗と法相宗の対立状況が色濃く反映しているとするが、また論拠は明示されていないが、両者の論争・対立が実際に存在したであろうと推測され、三論・法相の対立・論争の起源をこの説話に求められている。

道慈の論争の相手が神叡であったか否かは別の問題として、三論・法相の対立・論争の起源を道慈に求める富貴原章信・平井俊榮両氏の説の当否について検討してみたい。

結論を先に述べると両氏の推測は、以下に示す傍証史料によってある程度証明できるのではないだろうか。

第一には、三論・法相対立・論争の原因の一つである清弁の『掌珍論』と表裏一体の関係にある『大仏頂経』と三論

宗の道慈は密接な関係にあったと推定されていることである。[58]

第二には、三論宗の道慈が、法相宗に対して批判を加えたと伝えられることである。すなわち、時代は少し降るが蔵俊の『唯量抄』に『唯識枢要』に見える「二乗之果比量」について、

黄私記云。此二過非真過者。是大安寺道慈大徳伝也。云々可勘之。[59]

と見え、また、

一私云。成上諸徳義云。大安寺道慈大徳伝云。此二過非真過。而疏主出此二過者。且示過相。非云為過数。如五十四不定三十六相違自共比違他非過。他比違自非過数。又同一方能立不成等。此二過非過数。故三十三過中。不立此二過。准此伝意許過。但在四相違。不通余也。若爾既非真過数。故不可為難耳。[60]

と見え、また『本朝高僧伝』に道慈が「慈恩の疏」を講じたことを伝えているが、[61]あるいはこのことと関連するのではないかと思われる。

第三には、道慈が当時の仏教界の現状を批判した著作『愚志』の存在が挙げられる。[62]この『愚志』の内容については、諸説があり未だ定説を見ないが、私見によれば『愚志』は道慈が法相宗の主導下にある当時の仏教政策及びその理念に対して批判を加えた書であったのではなかろうかと考えられる。

第四には、道慈が律師を辞任している点が挙げられる。[63]すなわち、私見によればその背景には、恐らく三論・法相宗の対立があり、その対立に密接に関連していた道慈は、そのことが原因で律師を辞任したのではなかろうかと推測される点である。

以上の四点の傍証史料から道慈が三論・法相の対立・論争に密接に関わっていたと推測できる。このことから『今昔物語』の説話を一概に否定できないのではなかろうか。

以上の考察によって、史料的に実証できる確実な三論・法相の対立・論争の始源は、従来一般的に考えられていた平安初期をはるかに遡る奈良時代初期の天平年間に求められると思う。

五　むすびにかえて

本論の論旨を要約すると次の如くである。

一、日本に於ける三論・法相の対立の起源は、従来一般的に考えられていた平安初期ではなく、古く奈良時代初期の天平年間までたどれる。

二、三論・法相の対立の背景には、インドに於いて展開された清弁・護法の空有争論が存在し、その日本的受容をめぐる対立であり、特に清弁の『掌珍論』の解釈の相違をめぐる論争がその中心であった。

最後に、清弁教学の評価について石田茂作氏は、

奈良時代の三論宗には、成立三論、古三論、清弁系の三論と三系が合入してゐたとは云へ、その中どれが中心であつたかに就いては余り考慮する迄も無い。云はずもがな、吉蔵の成立三論が其の中心をなしてゐたのであるが、其の補として羅什僧肇等の三論が幾分顧られ、清弁系のものは最も軽く扱われてゐたやうである。(64)

と述べ、清弁の教学が日本仏教に与えた影響を過小に評価されておられる。しかし、以上の考察によって清弁の日本仏教に及ぼした影響は石田茂作氏の述べられるように決して「最も軽く扱われ」たというものではなく、逆に清弁の日本仏教に及ぼした影響の大きさの一端についてご理解いただけるのではなかろうか。清弁の日本仏教における位置づけを再考する必要が痛感せられる。

本稿では、三論・法相の空有論争の始源とその背景を究明することに限定したため、論じられなかった点も多い。すなわち、奈良時代中後期及び延暦年間以降の論争・対立の展開過程について言及することができなかった。また、井上光貞氏がすでに指摘されている「別三論宗」と清弁との関連についての当否には言及することができなかった。あるいは清弁・護法の空有論争と密接な関連を有する戒賢・智光の空有論争についても検討を加えることができなかった。さらには三論・法相両宗の対立・論争は空有論争のみではなく、玄叡がすでに『大乗三論大義鈔』で指摘しているよう

に、この他にも多くの問題が存在したことが知られている。それらの問題についての検討は他日を期したい。

(1) 南都六宗の成立については井上光貞氏「南都六宗の成立」(『日本歴史』第一五六号、昭和三六年六月、のち『日本古代思想史の研究』、昭和五七年三月、に再録)。
(2) 奈良時代の僧侶の著作については井上光貞氏「東域伝燈目録より見たる奈良時代僧侶の学問」(『史学雑誌』第五七編第三・四号、昭和二三年三・四月、のち前掲註(1)書に再録)。
(3) 平井俊榮氏「平安初期における三論・法相角逐をめぐる諸問題」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三七号、昭和五四年三月)。
(4) 太田久紀氏「日本唯識研究——空教の位置づけ」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三一号、昭和四八年三月)、同氏「日本唯識研究——他教学とのかかわり」(『印度学仏教学研究』第二六巻第一号、昭和五二年一二月)。
(5) 拙稿「『大仏頂経』の真偽論争と南都六宗の動向」(『駒沢史学』第三三号、昭和六〇年三月)。
(6) 延暦一七年九月壬戌詔(『類聚国史』巻一七九・仏道部六、『新訂増補国史体系』〈以下、『国史大系』と略称〉第六巻、二三七頁)。
(7) 延暦二〇年四月丙午勅(『類聚国史』巻一八七・仏道部一四、『国史体系』第六巻、三一四頁)。
(8) 延暦二一年正月庚午勅(『類聚国史』巻一七七・仏道部四、『国史体系』第六巻、二一六頁)。
(9) 太政官符「応正月御斎会及維摩等会均請六宗学僧事」(『類聚三代格』巻二、『国史体系』第二五巻、五五頁)。
(10) 延暦二二年正月戊寅勅(『類聚国史』巻一七九・仏道部六、『国史体系』第六巻、二三七頁)。
(11) 延暦二三年正月癸未勅(『類聚国史』巻一七九・仏道部六、『国史体系』第六巻、二三八頁)。
(12) 延暦一七年九月壬戌詔(『類聚国史』巻一七九・仏道部六、『国史体系』第六巻、二三七頁)。
(13) 薗田香融氏「最澄とその思想」(日本思想体系4『最澄』、昭和四九年五月、所収解説、四七八—四七九頁)。
(14) 『叡山大師伝』(『伝教大師全集』第五巻附録一〇—一一頁)。
(15) 平井俊榮氏前掲註(3)論文において詳しく検討されている。
(16) 『叡山大師伝』(『伝教大師全集』第五巻附録一〇—一一頁)。
(17) 延暦一七年九月壬戌詔(『類聚国史』巻一七九・仏道部六、『国史体系』第六巻、二三七頁)。
(18) 薗田香融氏前掲註(13)論文。

(19) 二葉憲香氏「古代仏教における三学と六宗」(三枝博音博士記念論集『世界史における日本の文化』、昭和四〇年七月、のち『日本古代仏教史の研究』、昭和五九年六月、に再録)。
(20) 善珠『唯識義燈増明記』巻第一(大正蔵六五巻・三三四頁上)。
(21) 同右三七六頁上―中。
(22) 善珠『唯識分量決』(仏全〈鈴木〉第三一巻・古宗部二、六頁中―一〇頁上)。
(23) 玄叡『大乗三論大義鈔』巻第三(仏全〈鈴木〉第三三巻・古宗部三、二三六頁上)。
(24) 護命『大乗法相研神章』巻第三(仏全〈鈴木〉第三一巻古宗部・二、四一頁上―中)。
(25) 梶山雄一氏「中観思想の歴史と文献」(講座大乗仏教7『中観思想』、昭和五七年一一月、所収)。
(26) 江島恵教氏「自立論証派」(講座大乗仏教7『中観思想』、昭和五七年一一月、所収)。
(27) 深浦正文氏「護法清弁の論争――唯識思想史の一断面」(『龍谷大学論集』第三四五号、昭和二七年一二月、のち「護法清弁の論争の真偽」と改題し『唯識学研究』上巻・教史論、昭和二九年一月、に再録)。
(28) 山口益氏「般若中観派と瑜伽唯識派との論諍」(『仏教における無と有との対論』、昭和一六年六月、所収、三八―四八頁)、同氏「中観瑜伽の歴史的交渉」(『般若思想史』、昭和二六年三月、所収)、長尾雅人氏「空義より三性説へ」(『中観と唯識』、昭和五三年三月、所収)、安井広済氏「中観思想と瑜伽唯識思想との対決」(『中観思想の研究』、昭和三六年一一月、所収)、印順氏「清弁与護法」(張曼濤編『唯識学的発展与伝承』〈現代仏教叢刊24〉中華民国六九年〈一九八〇〉元月所収、大乗文化出版社、台北)。
(29) 深浦正文氏前掲註(29)論文。
(30) 光川豊芸氏「『大乗掌珍論』管見――中観・瑜伽交渉における一視点として」(『印度学仏教学研究』第一三巻第二号、昭和四〇年三月)。
(31)(32)『成唯識論述記』巻四本(大正蔵四三巻・三五九頁上)。
(33)『叡山大師伝』(『伝教大師全集』第五巻附録一〇―一一頁)。
(34) 智光と空有論争との関わりについては、珍海の『三論玄疏文義要』巻第二に「元興寺智光。会空有論。明三性倶有。空不空義」(大正蔵七〇巻・二三四頁中)と記されていることから、深い結び付きがあったと推定できる。その詳細については、今後の研究課題としたい。
(35) 行信『仁王護国経疏』上巻(仏全〈鈴木〉第一巻・経疏部一、一頁中―下)。

(36)『東大寺六宗未決義』（仏全〈鈴木〉第二九巻・通宗部全、一頁下―二頁下）。
(37)善珠『唯識義燈増明記』巻第一（大正蔵六五巻、三三四頁上）、同巻第三（同上、三七六頁上―中）及び『因明論疏明燈抄』巻第三末（仏全〈鈴木〉第二六巻・論疏部十、三五頁上）。
(38)前掲註（5）拙稿。
(39)『大乗三論大義鈔』第三（仏全〈鈴木〉第三二巻・古宗部三、二三九頁下）。
(40)『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞厳経』巻五（大正蔵一九巻・一二四頁下）。
(41)前掲註（5）拙稿。
(42)『続日本紀』天平四年八月丁亥条（『国史体系』第二巻、一二九頁）。
(43)『続日本紀』天平五年四月己亥条（『国史体系』第二巻、一三一頁）。
(44)『続日本紀』天平八年八月庚午条（『国史体系』第二巻、一四一頁）。
(45)『続日本紀』天平一七年九月癸酉条（『国史体系』第二巻、一八四頁）。
(46)『正倉院文書』（『大日本古文書』第七巻、六三頁）。
(47)石田茂作氏『写経より見たる奈良朝仏教の研究』、昭和五年五月、一〇八頁。
(48)井上光貞氏前掲註（1）論文。
(49)『正倉院文書』（『大日本古文書』第七巻、二六頁）。
(50)富貴原章信氏『日本唯識思想史』、昭和一九年五月、一九六頁。
(51)井上光貞氏前掲注（1）論文。
(52)深浦正文氏「唯識の日本初伝と玄奘道昭の関係について」（『大和文化研究』第九巻第一一号、昭和三九年一一月、所収）。
(53)田村圓澄氏「摂論宗の日本伝来について」（『南都仏教』第二五号、昭和四五年一〇月、所収、のち「摂論宗の伝来」と改題し、日本仏教史2『奈良・平安時代』昭和五八年九月に再録）。
(54)『続日本紀』天平一八年六月己亥条（『国史大系』第二巻、一八八頁）。
(55)『今昔物語』巻一一（岩波古典文学大系24、所収、六六―六七頁）。
(56)富貴原章信氏前掲注（50）書、一六六頁。
(57)平井俊榮氏前掲註（3）論文。
(58)『大仏頂経』と道慈の関連については、前掲註（5）拙稿参照。

(59)(60)『唯量抄』上（『仏全』〈鈴木〉第三一巻・古宗部二、七九頁上—中）。
(61)『本朝高僧伝』巻第四（『仏全』〈鈴木〉第六三巻・史伝部二、四〇頁上）。
(62)『愚志』（『続日本紀』天平一六年一〇月辛卯条、『国史大系』第二巻・一七九頁）。
(63)道慈の律師辞任と空有論争との関連及びその思想的背景については、別稿に於いて詳論したい。
(64)石田茂作氏前掲註（47）書一〇九頁。

三経義疏の成立と吉蔵疏

平井　俊榮

一　三経義疏の所依——本義

(一)

三経義疏の成立を論ずる場合、義疏とその所依の問題は極めて重要な視点である。井上光貞博士は、「三経義疏と所依、即ち先行注釈書との関係の問題は、義疏が経典の注釈として、中国のどの学派のいつごろの学風にもとづくかを知る上において基礎的な課題であり、かつそれは、義疏がいつごろの著作であるかを確定する上の重要な手がかりでもある」(1)といっている。つまり、三経義疏は、まぎれもなく日本における最初の仏教経典の注釈書であり、したがって義疏に先立って中国において成立した注釈書を参照し、拠り所としなければ当然その成立はあり得なかったであろうが、その先行する所依の注釈書がいかなるものであり、いつの時代に作られ、どの学派に属するものであるかを知ることは、

義疏の性格なり成立の時期を確定する場合にも、極めて有力な手がかりとなるというのである。

中世から今日に至るまでの三経義疏に関する本格的な学問研究も、実はこの点を中心に展開されてきたといっても過言ではない。すなわち、古くは鎌倉期に、東大寺の宗性(一二〇二—一二九二)が、『法華義疏』の日本における最初の注釈書である『法華経上宮王義疏抄』一巻を著わしているが、その中で宗性は、すでに『法華義疏』の所謂「本義」と称される根本所依の注釈書が、梁の光宅寺法雲(四六七—五二九)の主著『法華義記』であることを特定している。すなわち宗性は、

上宮太子は、雲師の本義を稟く。相承して謬り無し。(仏全一四巻・一四四頁上)

といって、太子の疏が法雲の本義を稟けたといっている。さらに、個々の経句釈についても、「本義光宅の疏を披くに」とか「本義光宅の意は」といって、随処に両疏を対照した上で、しばしば「今疏の意は全て光宅の義に依る」(一四〇頁上)とか、「源は光宅の解釈に任う」(一三八頁下)のように断定しているのである。

これをさらに敷衍したのが凝然(一二四〇—一三二一)である。凝然は、自ら「三経学士」と称して、三経義疏の研究に生涯を費やしたが、『勝鬘経疏詳玄記』一八巻、『法華疏慧光記』六〇巻、『維摩経疏菴羅記』四〇巻という、三経義疏のすべてに対する注釈書を著わしている。現存するこれら三部作の中では、比較的欠巻の少ない『菴羅記』の中で凝然は次のようにいっている。すなわち、

今、上宮王所説の宗教は、法雲師を以て其の本義と為す。此れに由って専ら法華義疏を作りたもう。今、維摩疏及び勝鬘疏も、皆な光宅所立の気類有り。源は光宅所立の義に依る。(仏全五巻・一七二頁上)

といっている。ここで凝然は、法雲が太子の宗教の「本義」であり、これによって専ら『法華義疏』が作られたと明言しているが、さらに残る二疏についても、これを「光宅所立の気類有り」といって、法雲の著作が所依ではないかと推測している。この後二者の点については、後に近代の研究によって明瞭に否定されるのであるが、しかし、総じて三経義疏が、光宅寺法雲をはじめ、荘厳寺僧旻(四六七—五二七)や開善寺智蔵(四五八—五二二)の所謂梁の三大法師を中心

とする、成実論師の学統を稟けて作られたことを示唆しているとすれば、その方向性は必ずしも間違ってはいなかったのである。

(二)

近代になって、この宗性や凝然の指摘した点を、『法華義疏』について具体的な文献に即して精緻な論証を試みたのが、花山信勝博士の『聖徳太子御製法華義疏の研究』(2)である。博士は『法華義疏』に「本義」や「本疏」の名で数多く引用されている根本所依のテキストが、悉く法雲の『法華義記』であることを立証されたのである。さらに、とくに「本義云」のように義記に拠ったという断りがない場合でも、義疏が明らかに『義記』を参照して書かれたと見られる箇所も多く、全体として義疏の過半数乃至三分の二以上が、『義記』の説を承けたものであることが、花山博士によって論証されたのである。

次に『勝鬘義疏』の所依についてはどうかというに、これについても周知のように、昭和四四年京都大学の藤枝晃博士によって、東洋文庫所蔵の敦煌本のマイクロフイルム奈93及び玉24が、義疏の本義に当たるものであることが発見された。(3)次いで翌昭和四五年藤枝博士の共同研究者である古泉円順氏は、前記敦煌本のうち奈93を底本として厳密な校訂をほどこし、「敦煌本『勝鬘経義疏本義』校訂定本」を発表したのである。(4)この藤枝・古泉両氏によって発見され校訂発表された敦煌本の『勝鬘経』の注釈書奈93及び玉24(両者は内容的に同一文献)が、まぎれもなく上宮王撰『勝鬘義疏』の本義に相当するものであることは、その後の学者の研究によっても追認され、(5)また、単に「本義云」としての引用文が完全に一致するだけでなく、とくに断りがない場合でも、科文や句釈の上で両者の間には明白な類同性が数多く見られることが明らかになったのである。

そこで次に来るのがこの敦煌本の『勝鬘経』の注釈書の著者が誰かという問題である。前述のように凝然は、三経疏はすべて光宅寺法雲を根本の所依としていると見ていたが、花山博士は『勝鬘義疏』の本義説が、隋の吉蔵(五四九—

六二三）の『勝鬘宝窟』に引かれている「江南旻師等」の説と一致することに着目し、『勝鬘義疏』に引かれている本義説は、或いは旻師等のものであったかも知れぬ」[6]と述べて、根本所依となった本義説の著者を、光宅寺法雲と同時代人で、同じく梁の三大法師の一人に数えられた荘厳寺僧旻に擬したのである。この花山博士がすでに戦前において提起した大いなる疑問は、戦後の昭和三〇年代に至ってようやく学者によって積極的な支持を受け[7]、さらに、本義が敦煌本勝鬘経疏（奈93）であることが確定されるや、いち早く金治勇氏は、この奈93の写本と義疏とを比較し、さらに内容に関して吉蔵や智顗の著書との比較検討を行なったのである。その結果、同氏は、この本義説が吉蔵等の諸注釈書に引かれる江南旻師の説に一致することを論証し、『勝鬘義疏』の本義の著者が梁代の荘厳寺僧旻であることを明らかにしたのである。[8]

㈢

第三に『維摩義疏』については、他の二疏と違って「本義云」という言葉が見られず、根本所依のテキストが明示されていないという特徴がある。その代わりに「肇法師云」という引用が比較的多く見られ、一八ヵ所にも及んでいる。そこで、この「肇法師云」の引用が東晋の僧肇（三七四—四一四）の『注維摩経』の文に相当するところから、『注維摩経』が『維摩義疏』の本義とも考えられたのである。しかし、これについては多くの学者が否定的な見解を示している。[9]例えばその一人井上光貞博士は、次の二点からこれに対して異論を唱えている。すなわち第一に、他の二疏における本義の場合には、「本義云」として直接に所依となるテキストを引用すると同時に、とくに「本義云」という断りがなくても、その所依にもとづいて書かれている文が極めて多いのに対して、『維摩義疏』と『注維摩経』との間にはこのような関係が見られないこと。第二に、とくに他の二疏の科文が基本的には本義によっているのに対し、『維摩義疏』には科文があり、『注維摩経』には科文がないことである。この二点から、『注維摩経』が『維摩義疏』の根本所依であることは極めて疑わしいというのである。そこで井上博士は、義疏の科文と親縁関係にあるものを求めて、これがやはり

梁の三大法師の一人である開善寺智蔵の科文に極めて近いことに気付いたのである。(10)

なお、『維摩義疏』の科文が開善寺智蔵の科文に近似している点については、これより早く渡部孝順氏が、湛然の『維摩経略疏』の紹介する各注疏の科文と義疏の科文を綿密に比較検討した結果、開善寺智蔵説に最も近いことを指摘している。(11)

このように科文の親縁関係という点から推して、仮りに智蔵の説が『維摩義疏』の本義である所依の書であったとすると、三経義疏はそれぞれ梁代の成実論師である法雲・僧旻・智蔵という三大法師の著述を根本の所依として成立したものであることがうかがわれる。この点からも、三経義疏が或る種の明確な意図の下に、一定の対応をもって作られた注釈書であったことが次第に明らかになって来たのである。

二　三経義流の所依――余疏

(一)

ところで、三経義疏では、「本義」と称される根本所依のテキスト以外にどのような参考書が用いられたかという点について、花山信勝博士はこれを「余疏」と呼び、余疏の中では隋代の三論の大成者吉蔵（五四九―六二三）の説と似かよった説が非常に多いということを指摘している。(12)

この余疏との関係もまた古くして新しい問題で、前述した我が国最初の三経義疏の注釈書である宗性の『法華経上宮王義疏抄』にも、すでにこの問題が取り上げられている。すなわち宗性は、経の科文をめぐって、義疏の科文が本義である『義記』の科文と異なり、むしろ吉蔵疏の科文に一致する点を指摘して、「今疏の科判は嘉祥の科文に同じきなり。深く経意に叶う」（仏全一四巻・一三四頁上）と述べている。

凝然もまたこの問題に深く留意したことがうかがわれる。例えば、凝然の『勝鬘経疏詳玄記』の中には、『勝鬘義疏』

と吉蔵の『勝鬘宝窟』とを対照した箇所が二十数ヵ所もあるが、その多くについて凝然は、「今の疏主の義は全て窟に同じきなり」（仏全四巻・五〇頁下）とか、「今疏の配する所の次第は窟に同じきなり」（同、七五頁下）と指摘している。また『宝窟』の引く「有人説」などが、義疏の説に一致する場合も数多く見られ、それらについても一々、「此の有人の義は全て今疏に同じきなり」（同、二三四頁上）とか、「今疏の此の解は彼の有人に同じきなり」（同、二四五頁下）と説明している例が多い。

また、よく引かれる例として、『維摩経疏菴羅記』（巻第三〇）の次の文が有名である。すなわち凝然は、義疏のいう「就中義家多須二分段解釈一」（仏全五巻・六七頁下）という「義家」が誰を指すのか、漢地における古師の章疏が伝わっていないため不明であるとしながらも、「若し後代の諸師の中、自ずから古師の解釈に契同するもの有らば、且くは嘉祥大師所釈の如し」（同、四二三頁下）といって、吉蔵疏が最も義疏の説に近いことを強調している。そして『菴羅記』の随処に吉蔵疏を引用し、義疏の本文と対比しながら、例えば「分文科釈大いに今疏に同じ」（同、四二三頁下）といって、その類同性を指摘しているのである。

(二)

この宗性や凝然のいう、三経義疏が参照した余疏の中では、とりわけ吉蔵疏の説に似かよったものが多いという指摘を、一層徹底し精査したのも花山信勝博士である。

すなわち花山博士は、例えば『法華義疏』の「寿量品の科文説が義記に反して概ね嘉祥の義疏の説と一致するやうに、その文句釈に於ても亦両者の間に可なり相接近したものが見られる」[13]と述べるなど、両者の間に「直接的関係を認めることは出来ない」としながらも「或る程度似同を求めることが出来る」として、その比較対照文を例示している。[14]それによれば、『法華義疏』では語句の解釈において一〇ヵ所、科文については九ヵ所、吉蔵疏と類同の説が見られるという。

また『勝鬘義疏』に関しては「吉蔵撰の勝鬘宝窟と勝鬘経義疏との間に見出し得る類同の文は甚だ多い」[15]といって、

語句の解釈については三四ヵ所、科文に関しては八ヵ所も類同説を例示している。(16) この他、『宝窟』の中に引かれる有人説や、古旧師、江南諸師の説として挙げられているものの中で、義疏の釈義と類同したものもまた少なからず存するといっている。

『維摩義疏』に関しては、前二疏のような研究書は花山博士にはなく、また博士のように綿密な吉蔵疏との比較対照を全文を通じて網羅的に行なった研究書は他にないが、この花山博士が法華・勝鬘の二疏における「本義」と「余疏」との関係において指摘した事実を、『維摩義疏』については凝然がその著『維摩経疏菴羅記』の中で指摘していることはすでに述べた通りである。凝然は『維摩義疏』を注解した『菴羅記』三〇巻の中で、実に数十ヵ所にわたって吉蔵の注疏を引用して見せているのである。このような凝然の義疏に対する注釈の態度は、花山博士の他の二疏における「余疏」の中では圧倒的に吉蔵疏に類同の説が数多く見られるという指摘と、共通の視点に立つものである。

㈢

かくて、本義とは別に、義疏が参考とし拠り所とした他の一般的注釈書、いわゆる余疏の中では、吉蔵の注疏と類同する説が極めて多いという事実から推しても、義疏製作に当たって吉蔵疏が何らかの形で影響を及ぼしているのではないかと予想せざるを得ないのである。

しかし、花山博士はこの問題に関して、例えば「偶々勝鬘経義疏と宝窟との間に一致又は類同の関係が相当多く発見されても、それは決して両疏間に直接的関係の存在を示すものではなく、両書各自伝承の源流が一であつたといふ理由に基づくと解されねばならぬのである」(17) と述べて、義疏の作者が吉蔵の説を知っていたのではなくて、吉蔵以前に吉蔵説と類似の源流となる説があって、たまたま両者がそれに拠ったために、一致・類同の説が生じたに過ぎないと結論したのである。したがって三経義疏は、その根本の所依である「本義」においても、また副次的な所依の「余疏」においても、すべてが吉蔵以前の南北朝時代の仏教学、就中、梁の三大法師を中心とする南朝成実論師の学風にもとづく著述

であると断定せられたのである。

これに対して、こうした結論は学問的には極めて不自然であり、三経義疏は、一方において法雲らの南朝成実師の学問の上に立っていると同時に、他方において義疏の作者は吉蔵の所説を知っていたと見るのがより自然ではないかという批判が、井上光貞博士や渡辺照宏博士らによって提起されるに至ったのである。[18] しかしこの問題提起も、当時花山博士の著述に見るように、義疏の本文に即した具体的な例証が示されなかったということもあって、必ずしも学界の定説となるまでには至らなかったのである。

三　三経義疏と吉蔵疏

(一)

三経義疏が本義と呼ばれる根本所依のテキスト以外に、所謂余疏としてその他の注釈書をも参照して作られたこと、さらに余疏の中では吉蔵疏に類似した説が極めて多いということが、これまでの研究で明らかになったことは事実である。しかし、どんなに類似・類同の説が数多く見られたとしても、それが間違いなく吉蔵疏を参照して書かれたという確かな証拠がない限り、たとえ学問的にはどんなに不自然かつ不合理な考え方であっても、花山博士のいうように源流となる説があって、たまたま三経義疏も吉蔵疏も同じようにそれを承けているから、その結果期せずして両者の間に類同釈が生まれたとする意見も、可能性としては否定することはできない。

井上博士は、三経義疏の作者が吉蔵の説を知っていたのではないかという疑問を提起するに至った論拠として、凝然の『菴羅記』の指摘する両疏の類同の箇所を三つ挙げている。それは、「仏国品」の「為護法城」釈と、「問疾品」の「是有疾菩薩以無所受受諸受」釈と、「如我是病非真非有」釈の三つである。しかし、井上博士は「博引傍証の凝然がこのところを吉蔵の釈に類同するといっていることは注目すべきことであろう」[19]というにとどまって、必ずしも義疏が

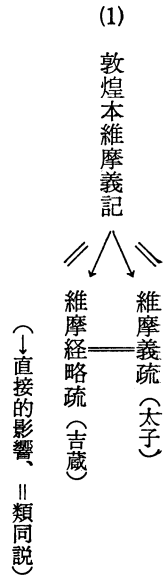
吉蔵疏を参照した確実な証左としてこれを提示しているのではない。むしろ「かかる類同の事実を凝然がどのように解釈したかというと、凝然も義疏のそれらの箇所を吉蔵に似るとはいうが、拠るとはいっていない」と述べて、前述の花山博士の結論も、凝然のかかる考え方をそのまま踏襲したものであるとして、むしろ同情的にすら見ているのである。にもかかわらず、学者の良心として、三経義疏の作者が「吉蔵の所説も知っていたからこそ、吉蔵説に似た所説が三疏の随処に見出されるのではないだろうか」といって、前の疑問を提起しているのである。

㈡

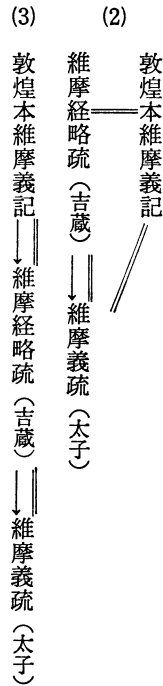
三経義疏に吉蔵所説の直接的な影響があるかどうかが問題になるのは、吉蔵の大成した三論宗が本格的に日本に移植されたのが古来の伝統説によれば推古天皇三三年（六二五）、高麗の僧慧灌によってであるから、それは聖徳太子（五七四―六二二）の没後三年後ということになる。したがって、もし三経疏に吉蔵の三論宗の影響が見られるとすれば、三経疏の成立の時期が改めて問題となり、ひいては聖徳太子の親撰という作者問題についても重大な疑義を生ずることになるからである。

こうした伝統説の束縛もあってか、三経義疏を太子の親撰とみる護法的な立場に立つ学者は、容易に三経疏に対する吉蔵の影響を容認することはできないのである。例えば金治勇氏は、井上博士が吉蔵疏との類同説として挙げた、『菴羅記』のいう前述の三つの文脈に対して、大統一四年（五四八）の書写年次が記載される敦煌本『維摩詰義記』（ペリオ二二七三）を比較対照し、同『義記』にもまた『維摩義疏』と類似した説が見られることを挙げて、必ずしも太子の維摩疏が吉蔵の『略疏』に拠ったのではないことを強調している。[20]

義疏と『略疏』の間に類同説が生ずる例としては、金治氏のいうように太子の義疏と吉蔵の『略疏』に先行する敦煌本の維摩疏がすでにあって、両者ともこれに拠ったがために義疏と『略疏』に類同の解釈が生じたというのもあり得ないことではない。この場合次のような図式が成り立つ。

(1) 敦煌本維摩義記 ⇉ 維摩義疏（太子）
維摩経略疏（吉蔵）
（→直接的影響、＝類同説）

しかし、類同説の由来する例としてはさらに、幾通りかの図式が考えられる。例えば次の場合である。

(2) 敦煌本維摩義記
維摩経略疏（吉蔵）═→維摩義疏（太子）

(3) 敦煌本維摩義記═→維摩経略疏（吉蔵）═→維摩義疏（太子）

このいずれの場合にも三者に類同の解釈が見られるが、いずれにしても、吉蔵の『略疏』を媒介として敦煌本の古注と義疏が結びつくのであって、義疏が直接敦煌本の古注と関係を持たなくても、この関係は成立するのである。
金治氏の反論は、このケースは絶対にあり得ないこと、つまり、三論宗の伝来が太子没後であり、『略疏』→義疏の順序はあり得ないことを前提にして始めて説得力を持つのであって、もしこの前提条件が崩れるときは、あまり意味のない立論である。
また、今は敦煌本の古注と直接関係がなくても、『略疏』を媒介として三者に類同関係が生ずることを指摘したが、勿論、仮りに敦煌本の古注が義疏の本義であると仮定すれば、義疏がこれを直接参照したのは当然である。その場合さらに次の図式も可能である。

(4) 敦煌本維摩義記
維摩経略疏（吉蔵）⇉ 維摩義疏（太子）

この場合は、本義として建前上は敦煌本に依拠しながら、副次的には吉蔵の『略疏』をも参照したがために、三者に類同説が生じたケースである。実は三経疏を通じて例外なく本義の他に吉蔵疏との類同説が数多く見られる事由としては、このケースが最も疑われるのである。

㈢

いずれにしても、余疏の中では吉蔵疏と類同の説が極めて多いにもかかわらず、三経義疏が明らかに吉蔵疏に拠っていること、換言すれば、井上博士が推論するように、義疏の作者が吉蔵の所説を知っていたと断定できる資料を特定することが難しいのも事実である。これは、三経義疏の製作に当たって、根本の所依とすべきテキストを、すべて梁の武帝当時に著わされた三大法師の著述とすることに決した基本方針と無関係ではあるまい。つまり、梁の三大法師に直接依拠した注釈書であることが、義疏製作の第一の前提条件であったからである。したがって、余疏といわれるその他注釈書を参照する場合にも、この前提条件に抵触してはならなかったのである。つまり、仮りに吉蔵疏を参照したとしても、吉蔵疏に吉蔵以前の学説であることが明示されているものについては、ためらわずにこれを採用することはあっても、直接吉蔵の学説に拠ることは慎重に避けたのではないかと思われる。吉蔵疏の紹介する有人説が、義疏の説と酷似しているといった凝然の指摘は、この事実を物語っている。吉蔵は、「目学の長、蔵に過ぐるなし」[21]と謳われた中国仏教随一の博学者である。その吉蔵が「古今を捃拾し、経論を捜検して、其の文言を撰した」[22]と自負する『勝鬘宝窟』や『法華玄論』等の注疏は、当時の東アジア仏教圏において最も流布し重用された注釈書であった。この吉蔵疏が全エネルギーを傾注し、論破し、超克しようとしたのが前代の梁代成実論師の学説であり、三大法師はその代表であった。そもそも、仏教伝来からして日の浅い当時の日本に、梁代の学説がストレートに伝承され、受容されていたとは考えられないことである。太子の時代から百年も前の梁代の法雲や僧旻の説が、根本の所依とすべき権威ある古注釈書であることを、義疏の作者は何によって知り得たのであろうか。恐らく同時代人の著作である吉蔵疏を媒介として、初めてそ

れは可能となったのではなかろうか。しかし、吉蔵疏によって一度法雲や僧旻の著書が梁代の権威ある古注釈書であると知った義疏の作者は、これを本義とし、専らこれに拠って義疏を製作することを建前としたのである。そして、同時代人の著作である吉蔵疏に関しては、表向きはこれを参考にしたことは極力伏せられたのではなかろうか。義疏の作者が、何故このような複雑な操作をしてまで義疏を製作するに至ったか、その意図については後述するが、余疏の中で、吉蔵疏に類同の説が圧倒的に多いにもかかわらず、直接吉蔵疏に準拠したと思われる文脈を特定することが困難な理由は、以上の義疏製作の方針によるものと解されるのである。

しかし、これだけ多くの類同説が指摘される以上、上手の手から水が漏れるように、義疏と吉蔵疏との間に直接的な関連性を示す文脈が一ヵ所でも認められれば、それはまさに義疏のもつ二重の学風の隠れた一面を示すものであり、多くの類同説が、まぎれもなく吉蔵疏を参照したものであることが証明されるのである。

四　吉蔵疏参照の具体的例証

(一)

渡辺博士や井上博士は、この問題に関して大いなる疑問を提起したとはいえ、実際の文献に即してこれを立証したのではなく、それはあくまでも推論の域にとどまっていたのである。しかし、両博士のように、必ずしも明確な問題意識を持っていたとも思われないが、この問題について渡部孝順氏が極めて示唆に富んだ研究を残している。[23]

例えばその一つに、渡部氏は三経義疏の「義疏」という疏名が、南北朝時代には絶えて見られないもので、隋唐仏教に特有なものであるといっている。しかも、隋初の慧遠にあっては、数多い注疏の疏名は「義記」が殆どで、僅かに『大乗起信論義疏』『無量寿経義疏』『観無量寿経義疏』の三本だけが「義疏」の名を立てているに過ぎない。また天台の注疏も『観音義疏』と『菩薩戒義疏』の二本だけである。ところが、この「義疏」の疏名を好んで使用した注釈家が

三論の吉蔵であると指摘している。[24] 確かに注疏の題名には注釈家によって特徴的な傾向が見られ、「義疏」が隋代以前には見られない疏名であり、また唐代以降も僅かに宋の元照に、『仏説阿弥陀経義疏』と『観無量寿経義疏』の疏名が見られるだけで、隋唐仏教それも吉蔵疏に極めて特徴的な疏名である。[25] 翻って日本仏教の場合はどうかというに、日本仏教における仏教経典の注釈書で、「義疏」の名を冠しているのはこの三経義疏だけである。そこで渡部氏は、「本義に代表されるように、三経義疏の藍本はいずれも隋唐以前のもの（つまり梁代の三大法師の学統）に拠ったものであっても、「同時代、即ち隋唐時代に成ったもののうちでも、直ちに承け継がれる様な、簡単な一句二句程度の文字、例えば『義疏』と云ふ疏名の様なものは同時代の影響であったと見做し得るものがある」[26]（傍点筆者）と述べている。確かに渡部氏のいうように、「義疏」という疏名は吉蔵疏と三経疏に共通する特徴であるが、他に例外もあり、渡部氏もそれ以上のことはいっていない。

しかし、前文でいう隋唐仏教の影響を受けた簡単な一句二句程度の文字の例として、別に渡部氏は、「例えば、法々義疏方便品に見える「妙有常住」なる言葉も、法雲の法々義記には見られない文字であるし、これは隋時代の発達した教学から生まれた言葉の様である」[27] ともいっている。これについても渡部氏は深くは追求していないが、「妙有常住」の思想が、単に一般的に隋代の発達した教学から生まれた言葉である以上に、これは、法雲の『法華義記』に対決し、これを超克しようとした吉蔵の法華解釈において、吉蔵が自説と法雲説との違いを強調したキーワードである。[28] したがって、仏身常住説なり妙有常住之義というものは、本義である法雲の『義記』には見られない思想で、隋代教学というよりはむしろ吉蔵の法華解釈の最大の特徴であって、もっとはっきりいえば、吉蔵の所説を知っていなければ出て来ない言葉である。太子の讃仰者がいうように、法雲の本義を超えた太子の独創的な識見などというのは勿論論外であろう。

(二)

さらに字句の解釈に関しても、渡部氏は興味ある事実を指摘している。それは、『維摩経』「仏国品」第一の「仏在

毘耶離一与二大比丘衆八千人一俱」という一句を解釈した『維摩義疏』の次の文句である。すなわち義疏はこの部分を解釈して、

次挙二住処同聞一為レ証。言。仏在二毗耶離菴羅樹園一時。説法也。毗耶離此言二好稲城一。（仏全五巻・二頁下）

といっているが、この「毗耶離」という字句の翻訳語の取り扱い方である。義疏はこの「毘耶離」を翻じて「好稲城」といっている。しかし義疏が参照したと思われる『注維摩経』を見ると、

什曰。拠二仏所在方一也。毘言二稲土之所レ宜也。耶離言二広厳一。其地平広荘厳。

肇曰。毘耶離国土名也。秦言二広厳一。其土平広厳事。因以為レ名也。（大正蔵三八巻・三二八頁上）

となっている。つまり、羅什釈は「稲土」と「広厳」となっているが、専ら義疏の拠ったと思われる僧肇釈では、「広厳」とのみ記して「稲土」については何ら言及していない。

さらに慧遠の『維摩義記』にも、

此翻名為二広博厳事一。（大正蔵三八巻・四二五頁下）

とのみ記されて、「稲土」の文字が見えない。

また後代の湛然の『維摩経略疏』には、

此云二広博厳浄一（中略）有師翻為二好稲一。（大正蔵三八巻・五七〇頁下）

とあって、ここでも「広博厳浄」を主眼とする傾向が強いといっている。なお渡部氏は、湛然のいう「有師」は羅什を指しているに相違ないといっている。さらに渡部氏は後述する吉蔵の解釈を挙げ、吉蔵も「好稲」と「博厳」の二釈を行ない、むしろ「広博厳浄」の字句を主眼と見做しておったと想像されるといって、結局、

以上を綜合して見るに、「毘耶離」を「好稲」「広博厳浄」との二つの翻訳があつたにも関はらず、大陸の傾向は「広博厳浄」に重みがかゝつてをつた事だけは確であり、この維摩義疏のみは、大和の国の好みとでも云ふか「広博厳浄」の事には触れようとはせず「好稲」の文字に興味を索かれたものゝ如くである。

ここに、所謂、支那好みと日本好みと明瞭に浮き出されてをつたと云ひ得るものがある。即ち「広博厳浄」とは支那好みであり、「好稲」とは日本好みである事は誰人も感じとられるところである。[29]

と結論している。つまり渡部氏は、日本人に特徴的な米づくりに関連した注釈の一例として、この「好稲」の一句を挙げているのである。これは例えば、『法華義疏』が『法華経』を「取二万善一合為二一因一之豊田」という「豊田」という言葉が、本義の『義記』には見出せない日本的自主的な解釈であるというのと、共通の例証として挙げたものである。[30]

(三)

しかし筆者は、全く別な意味でこの渡部氏の指摘に興味を抱いたのである。それは、前述のように義疏が「毘耶離」を翻じて「好稲城」としたその一点である。まずその「好稲」であるが、渡部氏は、これを羅什釈に拠ったものであるとしているが、これは後に湛然が「有師翻為二好稲一」といったその「有師」が羅什を指しているという先入見に捕らわれているからで、羅什釈では単に「毘言二稲土之所宜一也」と述べているに過ぎない。如何に米づくりの得意な日本人でも、これからストレートに「好稲」という翻訳語の援用が可能であろうか。これは恐らく渡部氏も引いているように、吉蔵がこの羅什釈から導き出した訳語であろう。すなわち吉蔵の『維摩経略疏』には、

此云二広博厳浄一。亦云二好稲一。(台湾版続蔵二九巻・一九六頁下)

とあり、同じく『維摩経義疏』では順序を逆にして、

毗耶離者。毗云二好稲一。謂多出二粳粮一。
耶離翻為二博厳一。即平博厳浄。(同、二六頁上)

といっている。つまり『注維摩』の羅什釈の「稲土之所宜」が吉蔵において「好稲」になり、僧肇の「広厳」乃至「平広厳事」や慧遠の「広博厳事」が、吉蔵において「広博厳浄」「平博厳浄」になったのであって、湛然の「広博厳浄」もこれを承けているに過ぎず、湛然のいう「有師」は羅什ではなくてむしろ吉蔵であろう。ただし、後代の道液集『浄

名経集解関中疏』巻上には、

肇曰。毘耶離国名也。秦言₂広厳₁。其土平広厳事。因以為₂名。

又云。好稲土之宜也。（大正蔵八五巻・四四一頁下）

とあって、「又云」は羅什釈とも思われるが、ここには単に「稲」ではなくて「好稲」となっている。これはもともと『注維摩』の羅什釈の異本にすでに「好」の字が存在していたのか、それとも吉蔵説以降の流布にしたがって「好」の字が加えられるようになったのか、定かではない。しかし、仮りに「好稲」の訳語がすでに吉蔵以前にあったとしても、義疏がさらに、「毘耶離」を単に「好稲」ではなくて、「好稲城」と訳している点に注目すべきである。これは明らかに前述した吉蔵の『維摩経義疏』の後文に、

毘耶離者。毘云₂好稲₁（中略・前出）。但天竺₂小国。即国為₂城。大国則城与₂国別称。毘耶離者小国也。（続蔵一九巻・一三頁左上）

とある「城」の解釈を承けたものである。渡部氏も、これが羅什説を敷衍し、義疏が「好稲城」といった「城」の根拠を示していると称している。この「城」にまで敷衍した解釈は、『注維摩』は勿論、慧遠にも後代の湛然や道液の『集解』にも全く見られず、いわば吉蔵の独壇場ともいえる解釈である。これが実に不用意にというか、逆に周到にというか、義疏において明瞭に「好稲城」という「毘耶離」の訳語として援用されているのである。

このように、単に「好稲」だけではない「好稲城」という拡大解釈は、事が毘耶離の翻訳語に関する問題であるだけに、義疏が何らの根拠や参考文献もなしに独自に主張したものとは到底思われない。とすれば、その参考の所依となり得たものは吉蔵疏以外には考えられないのである。

五　勝鬘宝窟と勝鬘義疏

(一)

三経義疏と吉蔵疏にどんなに数多くの類似の解釈が見られたとしても、それが直ちに三経義疏の作者が吉蔵の所説を知っていたという証左にはならないが、しかし同時に、どんな些細な問題であっても、確実に吉蔵疏を参照したと思われる文脈が義疏に一例でも発見されれば、逆に三経義疏と吉蔵疏が表面的な学説の上でどんなに違っていたとしても、三経義疏の作者が吉蔵疏の所説を知っていたか、乃至は窃かにこれを参照していたという明白な証拠となろう。

このような視点から筆者は、三経義疏が明らかに吉蔵疏を参照したと見做される具体的な例証を求め、『法華義疏』と『維摩義疏』の二疏に関してはすでにこれを発表したことがある。[31] とくに後者については、昭和五四年のことであるが、その後金治勇氏が昭和六〇年発行の『上宮王撰 三経義疏の諸問題』において、前述したように井上博士の説に反論したときも、同じ『維摩義疏』と吉蔵疏の問題であるにもかかわらず、全く顧慮して貰えなかったという経緯がある。今ここに改めて、これら二疏について吉蔵疏参照の事実を再録する余裕はないが、実は三経義疏の残る一つの『勝鬘義疏』についてはこれまで関説する機会がなかった。すでに花山博士が指摘しているように、三経義疏の中でも『勝鬘義疏』と吉蔵の『勝鬘宝窟』との類同説が、際立って多いことは明らかである。しかし、その本義である敦煌本の『勝鬘経疏』が提示された今日、それとの比較対照によって、この三者の間に共通し類似の文脈が多いことが判明したのも事実である。[32] 勿論、新出の敦煌本にないもので、『宝窟』と類似の文脈も依然として数多く見られるが、明らかに『宝窟』に拠ったとみられる確実な文脈を特定することが、極めて困難なこともまた事実である。しかし、三経義疏の作者が吉蔵の所説を知っていたとすれば、『勝鬘義疏』と『宝窟』との関係だけが例外ではあり得ないし、またその仮説が立証されるためには、『勝鬘義疏』も含めて、三経疏のすべてについてそれが普遍妥当であることが証明されなければならない。

そこで本論においては、『勝鬘義疏』と『宝窟』について、その直接的な依憑関係を探ってみたいと思う。

(二)

『勝鬘経』の「法身章」第八に「是故世尊。有二有為生死無為生死一」(大正蔵一二巻・二二一頁中)という一文がある。これを義疏は次のように注釈している。

「是故世尊〔有〕有為生死無為生死」者。

①境既従レ人必有二有作無作別一。故生死亦従レ人。有二有為生死無為生死一也。

②二乗七地名二有為人一。分段生死是有為人所知。八地以上名二無為人一。変易生死是無為人所照。故云二有為生死無為生死一也。

③有為生死即是有量苦集。無為生死即是無量苦集。

④八地以上亦能照二分段生死一。但就二七地未レ照二変易生死一故。因為レ別也。(仏全四巻・三二一頁上―下)

義疏が根本の所依とした本義である敦煌本(奈93)では次のようにいっている。

初句。明二二種生死一。従二「是故世尊」一已下是。

②二乗七地。名二有為人一。分段生死。是有為人所知。故曰二有為生死一。八地已上。名二無為人一。変易生死。是無為人所知。故曰二無為生死一也。

③有為生死。即是有量苦習。無為生死。即是無量苦習也。(敦煌本勝鬘義疏本義〈古泉〉六三五頁)

この両者を比較してみると、②「二乗七地名二有為人一」以下③「無為生死即是無量苦集」までほぼ一致している。すなわち義疏が本義に拠ったことは明らかである。しかし、二種生死が「従人得名」であるという①の解釈は敦煌本にはないものである。ところで『宝窟』を見ると「有人言」として次の一文がある。

有人言。二乗方有二所為一。能知二分段一。故謂二分段一。名二有為生死一。如来無二復所為一。能照二変易一。故曰二変易一。名二無為

生死。此並従二人得一名。（大正蔵三七巻・六九頁下—七〇頁上）

すなわち、『宝窟』の引く「有人説」は、有為無為の二種生死が「従人得名」の立場から有為と無為、知分段と照変易に分かれるところから由来することを述べている点で、義疏の①の解釈と一致している。ただ、②の人を二乗と如来に配する点が異なっているが、この点に関しては本義説をそのまま依用したことは前述の通りである。しかし、義疏が本義説を依用するに際しても、これを微妙に改変している点がうかがわれ、そこにも『宝窟』の有人説を参照した形跡が濃厚である。それは本義説が、

分段生死——有為人所知。
変易生死——無為人所知。

として、両者とも「所知」といっているのに対し、義疏は、

分段生死是有為人所知。
変易生死是無為人所照。

といって、分段については「所知」、変易については「所照」と区別している点である。これは『宝窟』の「有人説」が、両者を「知分段」と「照変易」に配当したものを参照したとしか思われない。義疏の後段④の文脈は、この点で義疏が意識的に本義説と異なる解釈を行なったことを強調した文脈であると考えられる。

また、人を二乗と如来に配する『宝窟』の有人釈と、二乗七地と八地以上に配する本義説や義疏とでは決定的な違いがあるように思われるが、さほど厳密なものではなく、義疏にあっては八地以上を如来と同じように見ていたことは、次の例からも明らかである。

㈢

それは、『勝鬘経』に前文に続いて「涅槃亦如是。有余及無余」（大正蔵三七巻・二二一頁中）とある一文の解釈をめぐ

ってである。これを義疏は、

「涅槃亦如是。有余及無余」者。

①境与二生死一皆従レ人得レ名。故涅槃亦従二所証人一即有二有余無余二種一也。

②二乗七地名二有余人一。有余人所証名二有余涅槃一。如来名二無余人一。無余人所証名二無余涅槃一。

③有余涅槃即兼二有量滅道一。無余涅槃即兼二無量滅道一。（仏全四巻・三〇頁下）

と注釈している。ここでまず明らかに知られることは、人について前文の二乗七地と八地以上という配当が、二乗七地と如来のように変わっている点と、前段①で「従人得名」という前の二種生死の解釈における『宝窟』の有人説の言葉がはっきり顔を出している点である。この「従人得名」の件り①は、先の二種生死の場合と同様、本義の敦煌本には見られないものである。すなわち本義の解釈は、

後句。明二二種涅槃一。従二「涅槃亦如是」一已下是。

②有余〔謂〕二乗涅槃也。無余謂仏涅槃。若有余人所知所得。名二有余涅槃一。若無余人所知所得。名二無余涅槃一。

③有余涅槃。即兼二有量滅道一。無余涅槃。即兼二無量滅道一也。（敦煌本勝鬘義疏本義〈古泉〉六三五頁—六四〇頁）

といっている。義疏と対比すると①を欠き、②③が一致することがわかる。そこでさらに『宝窟』を見てみると、

①有人言。従レ人別二余無余一。

②有余（果）人所証。故曰二有余一。無余（果）人所証。故曰二無余一。（後略）（果は異本に無し）（大正蔵三七巻・七〇頁上）

という有人釈が見られる。今、必要な部分だけを摘記したのであるが、この有人説の「人に従って余・無余を別つ」という一句は、極めて簡潔であるが、前の二種生死の文脈と同じように、義疏の「従人得名」の根拠となるものと思われる。

さらに、前文と同様に本義では、

有余人所知所得。名二有余涅槃一。

無余人所知所得。名二無余涅槃一。

とある「所知所得」が、義疏では、

有余人所証。名有余涅槃。

無余人所証。名無余涅槃。

のように「所証」に変わっているが、これも前の二種生死の場合と同じように、『宝窟』の有人説を参考に、一部を改変したために生じた現象であろう。

なお、義疏の後段③の「有余涅槃。即兼有量滅道」以下の文は、『宝窟』の別出する有人説が、

涅槃亦有二有余無余一。有余涅槃是有量滅諦。有余不レ尽。無余涅槃者。是無量滅諦。無レ復二余果一也。（大正蔵三七巻・六九頁下）

というのとよく似ている。しかし、義疏はこの『宝窟』の有人のいう「有量滅諦・無量滅諦」ではなく、本義のいう「有量滅道・無量滅道」を採っていることは明らかである。

このように、義疏は本義である敦煌本の『勝鬘経疏』に拠り、これを依用していることは事実であるが、同時に、余疏である『宝窟』をも参照し、本義の説に自説のように追加するか、乃至は本義の引用そのものをも微妙に改竄していることがうかがわれる。その場合、「有人言」のように、『宝窟』が『宝窟』以前の第三者の学説であることを明示したものを、好んで援用している点が注目される。しかし、義疏成立のころの日本で、吉蔵が参照したと思われる複数の有人の著作を、義疏の作者も同時に見ていたということは、まず考えられないことである。したがって、吉蔵説とは直接関係のない有人説を採用しているとはいっても、吉蔵疏を媒介しなければ、それは到底不可能だったのである。

(四)

さらに義疏には、本義と『宝窟』の三者に共通の類同釈だけではなく、本義には全く存在しない解釈で、『宝窟』と

のみ類似した解釈もまま見られる。例えば、経の「功徳章」第一の偈文の解釈もその一例である。以下『宝窟』の釈は長文なので、必要な部分だけを摘記して対比してみる。

①〔経〕仰惟仏世尊。普為世間出。亦応垂哀愍。必令我得見。（大正蔵一二巻・二一七頁上）

義疏

㋑如来応レ世為レ物無レ偏。
㋺我雖二無知女人一。
㋩亦入二世数一。願垂二慈心一得レ見耶。
（仏全四巻・三頁下）

宝窟

㋑如来大慈無レ偏如二日月之照一世。
㋺勝鬘在二生死内一。復受二女形一。是極二凡下一。
㋩然我是世間一数。亦応レ哀二愍於我一。
（大正蔵三七巻・一二頁中）

②〔経〕即生此念時。仏於空中現。普放浄光明。顕示無比身。（同前）

義疏

㋑応二於空中一現者。若在二宮内一。或履渉艱難。
㋺且欲レ表三如来法身無相猶如二虚空一也。
㋩如来項後常光但七尺而已。
㋥今欲レ表三勝鬘将レ説二一乗円果常住之理一。故普身皆放。
（三頁下）

宝窟

㋑空中現者（略）就レ事而言。男女有レ隔。既応二後宮一。不レ宜レ到レ地。
㋺就レ理釈者。法身無為而無レ所レ不レ為。（略）仏真法身。猶若二虚空一。応レ物現レ形。如二水中月一。
㋩有二四面大光一。乃項後円光。此並常光。
㋥今更現二非常之光一。謂於二支節毛孔挙体一放レ光。
（一二頁中―下）

このように義疏と『宝窟』を対比してみると、一見両者は全く別箇の独自の解釈を施しているようにも見えるが、仔細に見てみると、箇々の文脈が連続して極めてよく類似していることがわかる。例えば、①の㋺―㋩で、「我は無知の女人なりと雖も、亦た世の（人の）数に入る」というのは、『宝窟』の文を微妙に改変したもので、とくに「世の（人

の）数に入る」という特徴ある表現は、『宝窟』の「然るに我も是れ世間の一（人の）数なり」という表現を予想せずには考えられないことである。

また②の㋑において、「仏が空中に現ず」という応処を釈す段でも、義疏の「若し宮内に在らば、或いは履渉困難なるべし」というのは、『宝窟』の「既に後宮に応（現）すれば、地に到るべからず」という文章を巧みに変えたもので、意味するところは全く同じである。これが単に一ヵ所だけでなく、経の二行の偈文の解釈全文に及んで語句の類同乃至は趣旨の一致をみることができるのである。したがって、当然これは『宝窟』を参照して書かれた文章であると断定せざるを得ないのである。

しかも、これは本義である敦煌本には全く欠除している文章である。また、吉蔵疏の言及している有人釈を援用したのとも異なり、直接吉蔵の所説を参照している点に意義がある。そして、さらにこの場合の特徴として留意すべきことは参照に当たって微妙に語句の表現を変えるなど、吉蔵疏に拠ったという痕跡をとどめまいとする周到な配慮を義疏の作者がほどこしている点である。

(五)

以上『勝鬘義疏』についても、他の『法華』・『維摩』の二疏と同様に吉蔵疏と密接な関係があり、本義と同じように吉蔵疏をも参照した形跡が明らかである。今、改めて義疏とその所依となった先行注釈書との間の依用関係をまとめてみると、そこには一定の方針のようなものが看取されるのである。まず第一に、義疏には「本義」と呼ばれる根本所依の注釈書があり、『維摩義疏』はしばらく措くとして、『法華義疏』も『勝鬘義疏』もそれぞれ『法華義記』『勝鬘経疏』という、梁の武帝のころ活躍した光宅寺法雲・荘厳寺僧旻の著作をもってこれに当てていることである。義疏がこれらの本義を依用する場合は、「本義云」としてその出処を明示し、また「本義云」という断りがなくても適宜これを依用し、しかもほとんどそのままの形で引用するというのが、その大きな特徴である。

第二に、義疏は「余疏」と呼ばれるその他の注釈書をも同時に参照しているが、この余疏の中では吉蔵疏と類同の説が圧倒的に多いことが従来から指摘されていたが、それはたまたま義疏と吉蔵疏が同一の源となる学説を承けたがために生じた偶然の一致ではなくて、明らかに同時代人である隋の吉蔵の注疏をも、同時に併せて参照した結果であることは従来論証した通りである。したがって、義疏製作に当たって、本義とする注釈書の他に一般的な注釈書としては、吉蔵疏を主たる参考書として用いたという点である。その場合、吉蔵疏との依用関係で特徴的なことは、義疏が本義の説を一部語句の修正を試みたり、新たに自説を付加し、その独自性を発揮しようとする場合に、吉蔵疏の一部を援用することはあっても、本義のように文章全体をそのままの形で依用することは極力避けている点である。

第三に、もう一つの吉蔵疏依用の特徴として、吉蔵疏に「有人言」のように、第三者の学説であったり、吉蔵に先行する著作からの引用であることが明らかである場合、義疏は比較的ためらわずに原型を残したままこれを援用している点が挙げられる。したがって、義疏に本義以外の自説として、所謂余疏としての他の先行注釈書に拠っているように見える場合でも、実は吉蔵疏を媒介にしたか、もしくは直接吉蔵疏からの孫引きであることが多い。

第四に、義疏が吉蔵疏自体の学説を依用する場合には、大幅に字句を修正し文言を変えるなど、直接吉蔵疏に拠ったという痕跡をできるだけ残さないようにしていることである。先学の指摘するように、義疏と吉蔵疏との間には類似の解釈が極めて多いにもかかわらず、明らかに吉蔵疏に拠ったと特定できる確証を挙げることが困難なのもそのためである。

このような義疏と吉蔵疏との依用関係の特徴を考えるとき、義疏の作者は、義疏の製作に当たって根本所依の注釈書として本義を特定し、これを全面的に表に出すと同時に、陰の隠れた指南書として吉蔵疏を併用し、これを重用したというのが義疏製作の真相だったのではなかろうか。三経義疏とは、こうした表裏二重の学風をもった、極めて特殊な日本最古の仏教経典注釈書であったのである。

六　義疏成立の時期と作者問題

(一)

三経義疏に隋の吉蔵の注疏の影響が見られるということになると、その作者は吉蔵の所説を知っている三論の学僧でなければならない。したがってそれは太子没後三年を経て推古天皇三三年（六二五）に来朝して、初めて三論宗を伝えた慧灌以降の人ということになり、三経義疏の作者は聖徳太子ではあり得ないし、その成立の時期もさらに後代に降らざるを得ない。しかし、これは極めて短絡的な考え方である。慧灌をもって三論宗の本邦初伝とするのは中世南都の伝承によるもので、凝然の『三国仏法伝通縁起』に、

　高麗国王貢僧慧灌来朝。此乃三論学者。随二大唐嘉祥大師一受二学三論一而来二日本一。是日域界三論始祖。（仏全一〇一巻・一四頁上）

とあるように、このころになって確立された説である。その趣旨は、直接中国本土から三論の大成者である吉蔵に受学してこれを将来したというのが主眼である。これは法相宗その他の宗派の伝来についても同様であって、直接中国大陸からの伝承に重きをおいた説なのである。慧灌以前に三論の伝承が日本に絶えてなかったことを意味するものでは毛頭ない。その証拠に、凝然自身が慧灌の前年に百済から来日した観勒について、

　従二此前年一観勒法師自二百済国一来。此亦三論宗法匠。（同前）

といっているのを見ても明らかである。推古朝の太子の時代の仏教は、高句麗など朝鮮半島三国の仏教の影響下に成立したことは言をまたない。その中心となったのは朝鮮半島からの渡来僧であり帰化僧であった。

聖徳太子の仏法の師である慧慈も高句麗の僧である。『日本書紀』（推古紀三年条）に、

　高麗僧慧慈帰化。則皇太子師レ之。是歳。百済慧聡来レ之。此両僧。弘二演仏教一。並為二三宝棟梁一。

と伝えられている。慧慈と慧聡の二人は翌推古四年（五九六）に竣工なった法興寺（飛鳥寺）に住している（推古紀四年条）。法興寺は仏法興隆の中心となり、この両者は三宝の棟梁として当時の仏教界に指導的役割を果したのである。慧慈や慧聡が三論の学僧であったかどうか不明であるが、田村円澄氏は「聖徳太子の仏教の師となった慧慈は、三論宗の学匠であり、成実宗にも通じていた」[33]といっている。いずれにしても、当時の朝鮮半島は仏教に関しては日本とは比較にならない先進国であり、隋や唐初の中国本土の仏教事情にもかなり精通していたと思われる。伝来初期の飛鳥時代から奈良時代初期にかけての日本の仏教が、三論中心であったのは朝鮮半島を経由して中国大陸の影響をいち早く受けたからである。

太子亡き後、大化の改新に創設された十師の制度は、推古朝の僧正制度が移行吸収されたもので、その筆頭に三論初伝の慧灌が擬せられているが、中世南都の伝承によれば、十師のうち九人の僧がもと法興寺に在って三論宗を弘めたといっている。[34]凝然の『三国仏法伝通縁起』の三論宗の条にも、「本法興寺有二九僧正一。謂慧観・観勒・慧師・慧輪等。前後補任」[35]といっている。慧灌の来日を待つまでもなく、創建直後の法興寺というのは、文字通り仏法興隆の中心であったと同時に、そこに住して仏教界の指導的役割を果たした人々の多くは、三論宗の学僧であったと思われる。

㈡

さらに、三経義疏の作者が実際に吉蔵疏を参照したとなれば、聖徳太子の時代に果たして具体的に文献の入手が可能であったかどうかが次に問題となる。筆者はむしろ可能であったと見るものである。その理由は、一つは前述のように推古朝のかなり早い時期に朝鮮半島からの三論の学僧の来朝とともにもたらされた可能性があるからである。また推古朝の聖徳太子の在世中に、四回の遣隋使の派遣が行なわれている。すなわち推古八年（六〇〇）に第一回、同一五年（六〇七）に第二回、翌一六年（六〇八）には第三回、そして推古二二年（六一四）に第四回の使者が派遣されている。[36]これら四回の遣隋使はいずれも無事帰国しているが、こうした遣隋使の主たる目的の一つに、当然仏典の蒐集将来があっ

たと考えられる。

一方吉蔵の側から経論注疏の成立を考えると、[37]『法華玄論』と『法華義疏』の二つは、吉蔵の法華関係の注疏は勿論、吉蔵の著作全体からみても極く早い時期の作品で、吉蔵が会稽嘉祥寺に止住していた時代（五八九—五九七）の作品である。また『勝鬘宝窟』も揚州慧日道場時代の作品で、遅くとも開皇一九年（五九九）までには成立していたのは確かである。したがって、推古八年（六〇〇）の第一回の遣隋使の派遣以前にすでに成立していたとすれば、その後の度重なる交渉からみても、『法華』と『勝鬘』の二疏については、義疏製作の当時充分これを参照し得るだけの時間的余裕があったとみてよいであろう。

ただし、吉蔵の『維摩経』の注釈書は長安に移ってから書かれたもので、義疏と関連のある『維摩経略疏』は仁寿の終（六〇四）に、また『維摩経義疏』は大業年中（六〇五—六一六）の成立と考えられるので、[38]どちらかといえば吉蔵最晩年のことである。吉蔵は唐の武徳六年（六二三）七五歳で、聖徳太子は推古三〇年（六二二）四九歳でそれぞれ没しているので、太子の存命中にこれを見る機会はあるいはなかったとも考えられる。したがって、『維摩義疏』に吉蔵の『略疏』や『義疏』の影響が明らかに認められる以上、こと『維摩義疏』に関しては、聖徳太子の親撰の可能性は薄く、成立の時期も後代にずれ込むことになろう。この点に関しては、従来も三経義疏のうち『法華』・『勝鬘』の二疏に関しては一応太子の親撰と認めながら、『維摩義疏』だけは他の二疏と異なった性格なり伝承を有するところから、[39]これを偽撰とみる学者が多かった。[40]今、吉蔵疏の依用という所依の問題から考えた場合にも、こうした主張が妥当であることを裏付けるものである。ただし、三経義疏は、これまで述べて来たように、その学風から推して、製作の基本方針のようなものは三疏に共通であり、当初からこれが一つのセットとして作られようとしたことは間違いないと思う。たまたま製作の過程において本疏の成立だけが太子の没年以降にずれ込む結果になったのであって、『法華』と『勝鬘』の二疏だけが太子の親撰で、本疏だけがそれと無関係に後代に偽撰されたということでは決してない。例えば『維摩義疏』が他の二疏と異なって「本義」を欠いているのも、本来なら他の二疏と同じように、梁代の開善寺智蔵にあったといわれ

る『維摩経疏』をもってこれに充てたかったのであるが、智蔵疏が入手できなかったからたまたまこれを欠く結果になったものと思われる。井上光貞博士や渡部孝順氏が指摘するように、科文が一致するから開善寺智蔵の著書が本義であったというよりは、科文に関しては吉蔵疏に紹介される智蔵の『維摩経』の科文を採用したに過ぎないのではなかろうか。もし『維摩義疏』が現実に智蔵疏を根本の所依として依用していたならば、他の二疏と同じように「本義云」という表現が見られたはずである。それがないということは、智蔵の維摩疏を直接には見ていない証拠である。そしてそれに代わるものとして、吉蔵疏が多用し準拠した『注維摩経』の僧肇釈が選ばれたのであろう。両者がしばしば同一の経句釈において同じように『注維摩』を引用しているということは、『維摩義疏』が直接『注維摩』に拠ったと同時に、併せて吉蔵疏をも参照した証拠である。しかし、『注維摩』を「本義」として特定することはしなかったのである。それは、本義はあくまで梁の三大法師の著述とするという、三経義疏製作の当初の基本方針に準じようとしたからである。したがって『維摩義疏』は太子の親撰ではなかったとしても、三経疏の一環として作られたことは確かであろう。

㈢

それではこれまで論じて来た三経義疏の所依に関する二重の引用関係は、一体何を意味し、それによって三経義疏の成立の時期や作者問題についてどのような推論が可能であろうか。まず、三経義疏に吉蔵疏の影響が見られるということは、義疏の作者は吉蔵の所説を知っているか、乃至はその著書を充分に活用できるだけの素養を持ったものでなければならない。その意味では義疏の作者は、単数であれ複数の共同作業によるものであれ、三論宗の学僧が関与していたことは確かであろう。しかしこれを慧灌以降とする必然性のないことはすでに述べた通りである。仮りにその成立の時期を後代に下げて、例えば奈良時代前半に設定したとして、その作者である三論の学僧は、何故吉蔵の著作を実際に援用しながら、これを極力伏せてその依用関係を隠す必要があったのであろうか。或いは、太子信仰の勃興とともに、聖徳太子という超人に仮託して贋作する目的で、成立の時期を聖徳太子の時代に符合させるために、その依用の事実を伏

せたというのであれば、それも当たらない。聖徳太子の時に吉蔵疏を見ることは充分可能だったからである。したがって改めて吉蔵疏の引用を隠す必要はなかったのである。そもそも、三経義疏の真偽問題というのは、誰のものともわからない三経義疏という作品の伝承が法隆寺にあって、天平一九年（七四七）の『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』に、突如として「上宮聖徳法王御製」という撰号が付されるに至ったことが、疑念を持たれている最大の理由の一つである。小倉豊文氏の疑義は、当時の僧綱であり法隆寺を再興した行信が、従来撰者不詳であった三経義疏を、資財帳作成のときに聖徳太子の撰と作為したというのがその趣旨である。(41) すなわち、従来撰者不詳の三経疏が法隆寺に伝承されてあったことが疑われているのではない。したがって、当時の法隆寺三論の学僧が新たに著作を行なって、これを聖徳太子に仮託したということではないのである。

この撰号問題については、大野達之助博士が、天平一八年以前の古文書には三経疏以外の論疏の多くが撰号の記載がなく、たまたま論疏の撰号を書く必要がなかったために撰号を記さなかっただけであるとして、小倉説に反論しているのは有名である。(42) また大野博士は三経義疏の成立時期について、「三経義疏が奈良時代前半の著作であると論ずるには、義疏に引用されている数少ない経論註疏が、当時現存しており、それ以外の三経に関する註疏は伝来していなかったことを史料的に証明しなければならないであろう。ところが日本書紀によると白雉二年十二月に一切経読誦が行われたとあり、天武天皇二年三月条に、書生をあつめて川原寺で一切経を写させた記事があるから、孝徳朝にはすでに一切経が伝わっていたことになる。もし現流の三経義疏が奈良朝に入ってからの製作であるとすると、引用の註疏が余りにも少ないのが不思議であり、強いてこじつければ一切経の中から、故らに古い註疏だけを選んで註釈を試みたということになろうか」(43) といっている。白雉二年は六五一年であり、天武天皇二年は六七四年である。すでにこのころ一切経の書写が行なわれていたということは、経典将来が奈良朝前期にはすでにかなりのものがあったということであろうが、大野博士は、三経義疏の引用の経論注疏の少ないことから、逆にこれを早期の飛鳥時代に書かれたものとみたのである。大野博士の指摘するように、三経義疏は、その過半数乃至三分の二以上が本義説に依拠して書かれ、有人釈のような第三

者の説や、その他の余疏に拠ったと思われる学説等でも吉蔵疏からの援用である場合が考えられ、引用経論の少ない点では、例えば『勝鬘義疏』本義の敦煌本などの古注釈書と比べても大差はない初歩的な作品である。吉蔵疏の極めて意図的な依用の態度からみても、引用経論のあまりにも少ない点から推しても、三経疏の成立は奈良時代ではあり得ず、むしろそれ以前のかなり早い時期の作品であると推察される。

㈣

ところで、津田左右吉博士をはじめ、三経義疏を偽撰とみる学者の最大の疑点は、日本仏教において本格的な経論の注疏が著わされるのは奈良時代に入ってからであって、それより百年近くも前に、突如として空前絶後ともいえる形で聖徳太子の時代に三経義疏が著わされたという点である。最近菅野博史氏は、三経義疏の真偽問題に関する研究史をまとめ、結局聖徳太子当時の仏教学の水準がそれほど高くないのではないかという漠然とした疑問が、すべての偽撰説の底流をなしているといっている。(44)

確かに本邦における本格的な経論の注疏は、元興寺の三論学者智光（七〇九—七七〇乃至七八〇）のころからである。智光には吉蔵の『浄名玄論』に対する注釈書である『浄名玄論略述』の大著があり、現存している。花山博士が三経義疏を聖徳太子の親撰とみる一つの大きな理由は、智光の『浄名玄論略述』中に、上宮御製の三経義疏として、三疏とも数十回にわたって引用され、それらはいずれも現伝三経義疏の文と合致するからである。智光の生存中である天平一九年（七四七）に、行信が法隆寺資財帳に時の三論学者によって製作された義疏を、聖徳太子撰に作為したということであれば、極めて良心的な学究の徒であった智光が、このような形で三経義疏を引用することはなかったであろう。

それはともかく、本邦における本格的な仏教経論の注釈書が成立するのはこの智光のころからであり、仏教伝来からして日の浅い推古天皇の時代に、いち早く三経義疏が書かれ、さらにその後の百年にも及ぶ長い空白の期間を経て、奈良時代に至って再び本格的な注釈書が書かれ始めるというのは、極めて不自然であるというのが偽撰説の最大の疑念で

あろう。

三経義疏を智光の『浄名玄論略述』のように、聖徳太子という一個人が多年の仏教研究の成果として著わした独創的な研究注釈書であるとみれば、かかる疑問の起こるのも極めて当然のことである。思想史の上で傑出した業績が現われるためには、それを支える幅広い研究の裾野が必要であり、成熟のための時間もまた必要である。飛鳥朝の日本仏教がかかる環境下になかったことは確かである。しかし、三経義疏が、聖徳太子という在俗の一個人の独創的な業績などではなくて、三論宗という専門学僧の共同製作に関わるもので、何らかの国家的社会的要請にもとづいて、特殊な目的意図をもって作為的に作られたものであったとすれば、必ずしも思想史的な背景を欠いていたとしても、その成立は可能だったのではないだろうか。事実、三経義疏というのは、内容的にはその三分の二以上が「本義」と呼ばれる根本所依の先行注釈書に完全に依拠し、さらに吉蔵疏という博引旁証を極めた指南書を援用するなど、寄木細工的な作品であり、前述のように引用経論が極端に少ない点など、注釈書としてもむしろ初歩的な稚拙な作品である。こうした点を考慮するならば、逆に大野博士の指摘するように飛鳥時代の作品であったとしても一向に不思議ではないのである。ただし、その場合でも、偽撰説の主張するように聖徳太子個人の親撰ではないことが前提になっているのはいうまでもない。

同じように吉蔵疏を参照し、その影響を受けた同時代の学者に新羅の元暁（六一七—六八六）がある。[45]元暁は吉蔵の生存中に生まれ、その六三年後に没している。元暁の場合には、新羅という容易に吉蔵の教学を受け容れることのできる思想的土壌があったからでもあるが、吉蔵の没後比較的早い時期に、その影響が顕著に現われていることは注目すべきである。同じ東アジア仏教文化圏に属し、『隋書』「倭国伝」に、

新羅・百済、皆な倭を以て大国にして珍物多しと為し、並びに之を敬仰し、恒に使を通じ往来す。

と伝えられるように、飛鳥時代の日本は、朝鮮半島とは極めて緊密な関係にあったことは事実であるから、吉蔵疏の将来を含めて仏教伝播の速度は新羅に比べて格段に遅れることはなかったであろう。したがって、よしんばそれを受け容れる思想的な土壌が充分に熟していなかったとしても、特別に個人の独創的な研究書でなければ、むしろ元暁以前の日

本に同じ吉蔵疏を基に三経義疏のような特異な作品が成立したとしても別に不思議ではない。逆に、飛鳥時代のような、こと仏教文化に関しては中国本土や朝鮮半島の後塵を拝せざるを得なかった発展途上の時代だったからこそ、思想史の自然な展開とは関係なく、その成立が極めて作為的に行なわれたということもあり得るのである。

それを解く鍵が三経義疏の所依に関する二重の学風であると考えられる。

(五)

『隋書』の「倭国伝」は、前述の朝鮮半島との関係を述べた後で、次のようにいっている。

大業三年、其の王多利思比孤、使を遣わして朝貢す。使者曰く、聞く海西の菩薩天子、重ねて仏法を興すと、故に遣わして朝拝せしめ、兼ねて沙門数十人、来りて仏法を学ばん、と。其の国書に曰く、日出ずる処の天子、書を日没する処の天子に致す、恙無きや云云、と。帝、之を覧て悦ばず、鴻臚卿に謂いて曰く、蛮夷の書に無礼なる者有り、復た以て聞する勿れ、と。明年、上、文林郎の裴清を遣わして倭国に使せしむ。

この『隋書』のいう「倭国」とは大和朝廷のことではなく、九州筑紫の豪族であるという異説も最近聞かれるが、[46] 今それは採らない。なぜならば『日本書紀』の推古天皇一五年の条に、小野妹子を「大唐」に遣わし、鞍作福利を通事としたという記述がある。この年は西暦六〇七年に当たり、前述したように第二回目の遣隋使を派遣した年である。『隋書』のいう大業三年（六〇七）の記述とそれは一致しているからである。従来この『隋書』「倭国伝」の記録は、国書に曰う「日出ずる処の天子云云」の条項のみが喧伝されてきた嫌いがなしとしないが、この場合それも重要であるが、特に注目されるのは、使者の口上に「海西の菩薩天子、重ねて仏法を興す」といっていることである。これは勿論、隋の煬帝（在位六〇四―六一七）に対する献辞であるが、「重ねて仏法を興す」とは、煬帝が、梁の武帝の再来として、梁の武帝以来衰微していた仏教を再興したその功績を賛えた言葉である。同時に、煬帝を「海西の菩薩天子」と称している言外に、自らを「海東の菩薩天子」に擬せんとする自負心のようなものを看取することができるのである。それは、「日出ずる

処の天子」と「日没する処の天子」と彼我を対置させた対抗意識と表裏をなすものである。

もし隋の煬帝が梁の武帝の生まれ代わりとして仏教を再興し、仏教によって国家統一の偉業を成し遂げた菩薩天子であるならば、聖徳太子もまた海東の日本にあって仏教を興隆し、仏教による国家統一の事業を行なわんとしている菩薩天子であり、煬帝と同じように梁の武帝の再来でなければならない。

当時東アジア仏教文化圏においては、仏教の成熟度が国家社会の水準を示す尺度であった。その点日本は、仏教を受容してからなお日も浅く、仏教国としては最も後進の国であった。そこで先進国に追い付き追い越すために、国家の威信をかけ総力を挙げて仏教の興隆を図ったのが飛鳥時代であり、聖徳太子はまさにその中心に位置した人物であった。その太子の気負いのようなものをこの『隋書』の端々にうかがうことができると思う。

そして、その具体的な仏教興隆の方策が、朝鮮半島からの大量の渡来僧や帰化僧の招聘であり、法興寺をはじめとする仏寺の建立であり、中国本土への仏教学問僧の派遣でもあった訳である。しかし、何よりも学問文化としての仏教の水準を誇示するために必要な条件は、仏教経典の注釈書を作ることであった。そこに三経義疏が国家的要請の下に製作される契機があったのではなかろうか。それはまた同時に聖徳太子個人の意志でもあったであろう。もしそうだとするならば、三経義疏製作の根本動機に、隋の煬帝に対する聖徳太子自身の対抗意識のようなものがあったとしても不思議ではなかろう。

三経義疏が、根本所依の先行注釈書を梁の三大法師の著作に特定し、これを「本義」と称してその依用関係を明示し公言してはばからなかったのは、自らも煬帝と同じように梁の武帝の再来であり、海東の菩薩天子として梁代の仏教を再興しようとする遠大な理想があったからである。一方で三経義疏製作の基本方針が仮りにそうであったとしても、その間の仏教の歴史的事情について水先案内をしてくれる同時代の仏教学の指南書が必要であった。その役割を果たしたのが吉蔵の同類の注釈書であったと考えられる。しかし吉蔵疏は当面のライバルである煬帝治下の隋代を代表する仏教学の成果である。それに拠ることは心情的にもいさぎよしとしなかったのであろう。何よりも、梁代の仏教学に直接依

拠した作品を作ることが、三経義疏製作の基本方針であった。そこで吉蔵疏の依用はこれを極力伏せ、その痕跡をとどめないように細心の注意が払われたのではなかろうか。

三経義疏は、その所依となった先行注釈書との関係から見るとき、本義と呼ばれる梁代の古注疏と、同時代の吉蔵疏という二重の依用関係を持った特殊な注釈書である。したがってそれは、個人の独創的な思想書であるというよりは、或る種の明確な目的意図の下に、人為的に作られた寄木細工的な作品であった。その意味では、三経義疏は偽撰説のいうように、聖徳太子という独創的な個人の親撰ではあり得ない。しかし、その成立の時期は、以上述べて来たような諸般の事情から推して、飛鳥時代をおいては考えられないのである。むしろ飛鳥時代だったからこそ、かかる性格の経典注釈書が書かれる必然性があったのである。とすれば、親撰ではなくても、少なくとも聖徳太子が積極的に関与し、その意志によって作られた作品であったというのが、三経義疏成立の真相ではなかろうか。

(1) 井上光貞「三経義疏成立の研究」(『続日本古代史論集』中巻、昭和四七年七月、吉川弘文館) 一四七頁。
(2) 花山信勝『聖徳太子御製法華義疏の研究』(昭和八年九月東洋文庫、昭和五三年五月復刊、山喜房仏書林)。
(3) 藤枝晃「北朝における勝鬘経の伝承」(『東方学報京都』第四〇冊、昭和四四年三月)。
(4) 古泉円順「敦煌本『勝鬘経義疏本義』」(『聖徳太子研究』第五号、昭和四五年八月)。
(5) 井上光貞『日本古代の国家と仏教』(昭和四六年一月、岩波書店)。
(6) 花山信勝『勝鬘経義疏の上宮王撰に関する研究』(昭和一九年八月、岩波書店) 三一〇頁。
(7) 例えば古谷明覚「聖徳太子『勝鬘経義疏』の一考察」(『南都仏教』第五号、昭和三三年一〇月)。
(8) 金治勇「敦煌発見の勝鬘経疏(奈93)と勝鬘義疏との比較」(『印度学仏教学研究』一八―二、昭和四五年三月)。なお同氏のこの論文は昭和四四年六月の日本印度学仏教学会で発表されたもので、翌四五年の同学会でも、同じ題目で副題を「主としてその学系について」として発表されたものが、金治勇「勝鬘経義疏の『本義』の学系とその撰述者」(『四天王寺女子大学紀要』第三号、昭和四五年一二月) である。
(9) 例えば金治勇『聖徳太子教学の研究』(昭和三七年二月、百華苑) 三六三頁。望月一憲「維摩経義疏の本義について」(『印度学仏教学研究』一一―二、昭和三八年三月) 等参照。
(10) 井上光貞前掲書『日本古代の国家と仏教』二一一頁、同『続日本古代史論集』中巻、一四九頁等参照。なお井上博士はこの

科文について深浦正文氏の「維摩経解説」第一部第十章の紹介する『維摩経』の諸疏の科文によって知ったといっている。

(11) 渡部孝順『維摩経義疏の研究』(非売品、昭和四四年四月、秋田松庵寺) 渡部氏によると湛然の紹介する智蔵の科文は経の十四品のうち、初の四品は序分、次の六品は正宗分で、ここまでは南朝江南諸師の各説共通であるが、残りの四品を僧旻や法雲は一括して流通分とするのに対し、智蔵だけが残りの四品中、第十一と第十二の二品を証成分、第十三・第十四を流通分としている。これに対して義疏は、初四品を序分、第十三・第十四を流通分とし、正宗分を第一と第二に分け、智蔵の正宗分に当たるものを方丈会と名づけ、証成分を菴羅会と名づけている点で、両者の科文が極めて近似していると見たのである。

(12) 花山信勝前掲書、第四篇第三章「法雲法華義記以外の余疏との関係」三三一—三五八頁。

(13) 同、三三六頁。

(14) 同、三三六—三五八頁。

(15) 花山信勝『勝鬘経義疏の上宮王撰に関する研究』(昭和一九年八月、岩波書店) 第三章第一節「勝鬘経義疏の内容的伝承系統を諸疏に索りて」三六七頁。

(16) 同、第三章第一節(六)「吉蔵撰勝鬘宝窟との類同説」三六七—四〇四頁。

(17) 同、三六七頁。

(18) 井上光貞前掲書、一五一—一五四頁。渡辺照宏「三経義疏の作者問題」(『大法輪』二四—八、昭和三二年八月)。

(19) 井上前掲書、一五三頁。

(20) 金治勇『上宮王撰三経義疏の諸問題』(昭和六〇年七月、法蔵館)「維摩経義疏と吉蔵略疏との類同釈の検討」二八一—二八四頁。

(21) 『続高僧伝』巻第一一吉蔵伝「目学之長勿レ過二於蔵一」(大正蔵五〇巻・五一四頁下)。

(22) 吉蔵『勝鬘宝窟』巻上「捃拾古今、捜検経論、撰其文言」(大正蔵三七巻・一頁下)。

(23) 渡部孝順『三経義疏の研究』(非売品、昭和三五年九月、秋田松庵寺)。

(24) 同、五頁。

(25) 吉蔵の現存注釈書で「義疏」の名を冠するものに『維摩経義疏』六巻、『無量寿経義疏』一巻、『観無量寿経義疏』一巻、『大品経義疏』一〇巻、『金剛経義疏』四巻、『法華経義疏』一二巻の六本、三四巻がある。

(26) 渡部孝順前掲書、二〇頁。

(27) 同、八頁。なお『法華義疏』の「妙有常住」とは、同疏巻第一方便品第二に「而今所謂上根者如舎利弗等、中根如須菩提

等、下根如富楼那等、而就実為論、今此三人本是不可思議不知、或是如来分身、或是法雲菩薩、然則皆已同達妙有常住之義、豈其未悟一因一果之理也哉」（仏全四巻・二〇頁下）とあるによる。

(28) この点については拙著『法華玄論の註釈的研究』（昭和六二年二月、春秋社）第二章「法華玄論と法華義記」三一—六八頁参照。

(29) 渡部孝順前掲書、二七頁。

(30) 同、二六頁。なお「豊田」については『法華義疏』巻第一の冒頭に「夫妙法蓮華経者、蓋是惣取二万善一合為二一因一之豊田」（仏全一四巻・一頁上）とあるによるものである。

(31) 『法華義疏』については、拙著前掲書『法華玄論の註釈的研究』第四章「法華玄論と後世の法華註疏」第三節「聖徳太子の法華義疏」一二一—一三六頁参照。また『維摩義疏』については、拙論「三経義疏と吉蔵疏」（『印度学仏教学研究』二七—二、昭和五四年三月）参照。

(32) 井上光貞博士の研究によれば、花山博士の指摘した義疏と『宝窟』の経句釈の類同例三四ヵ所のうち、博士の番号13・14・16・17・18・19・23・25・32・33・34は敦煌本に見えるが、7・15・24・28等の類同例は敦煌本にはなく、むしろ、その説明は、花山博士の指摘するように吉蔵の『宝窟』に類似しているといっている（井上前掲書、一五二頁参照）。

(33) 田村円澄『飛鳥・白鳳仏教論』（古代史選書2、昭和五〇年九月、雄山閣）二八頁。

(34) 田村円澄『飛鳥仏教史研究』（昭和四四年二月、塙書房）六四頁参照。なお南都の伝承とは田村氏によれば一四世紀の『東大寺具書』（『続群書類従』二七下所収）に拠るものである。

(35) 『三国仏法伝通縁起』巻中（仏全一〇一巻・一四頁上）。

(36) 田村円澄「百済・新羅仏教と飛鳥仏教」（『聖徳太子と飛鳥仏教』第一章三、日本仏教宗史論集、第一巻、昭和六〇年一〇月、吉川弘文館）五五頁。

(37) 拙著『中国般若思想史研究』（昭和五一年三月、春秋社）第二篇第一章「吉蔵の著作」三五四—四〇四頁参照。

(38) 同、三七四—三七五頁参照。

(39) 例えば三経義疏は天平時代に盛んに書写されたが、それは法華と勝鬘の二疏に限られ、『維摩義疏』にはその記録がないこと。また宝亀三年（七七二）に日本国使僧が入唐のとき三経義疏を中国に持って行ったが、それも法華と勝鬘の二疏だけであった点など。井上光貞『日本古代仏教の展開』（昭和五〇年一二月、吉川弘文館）一二二頁参照。

(40) 例えば福井康順博士も他の二疏は一応親撰としているが、『維摩義疏』については、『百行章』の問題等から偽撰としてい

る。「三経義疏の成立を疑う」(『印度学仏教学研究』四—二、昭和三一年三月)「上宮御製維摩経義疏の成立年代」(同六—二、昭和三三年) 等参照。

(41) 小倉豊文「三経義疏上宮王撰に関する疑義」(『史学研究』五二、昭和二八年一〇月)。

(42) 大野達之助『聖徳太子の研究』(昭和四五年五月、吉川弘文館) 第二章第一節「三経義疏の真偽論」九一—一三八頁。

(43) 同、一二二頁。

(44) 菅野博史「三経義疏の真偽問題」(『総合研究　飛鳥文化』、平成元年二月、国書刊行会)。

(45) 一般に元暁の著作に吉蔵の影響が強いことに関しては金昌奭「元暁の教判資料に現われた吉蔵との関係について」(『印度学仏教学研究』二八—二、昭和五五年三月) 等の論文があり、その主著『法華宗要』と吉蔵の『法華玄論』との関係については、拙著前掲書『法華玄論の註釈的研究』第四章第一節「元暁の法華宗要」一〇一—一〇八頁参照。

(46) 古田武彦『古代は沈黙せず』(昭和六三年六月、駸々堂)。

『維摩経義疏』と三論宗——偽撰説再考

袴谷 憲昭

一　問題の所在

歴史上の事項に関し極めて不確かな記録しか残されていない場合に、それが歴史的事実であると主張したいならば、その主張者の側にまず「論証義務(onus probandi)」が生じるというのが世の常識というものだろう。しかるに、かかる主張者が全くないか、あってもそれが「論証義務」に堪えうるような主張でないような場合には、当の問題とすべき事項は依然不確かで疑わしい状態に留められていると考えねばならぬのである。上宮王聖徳太子(五七四—六二二)の憲法十七条親肇作や三経義疏御製の事柄は、まさしくこの種の問題の典型と言ってもよいのであるから、この二点の事項に関し、津田左右吉博士が、いまだ「論証義務」に堪えうるような主張のなかった一九三〇年に刊行された『日本上代史研究』において、『日本書紀』のその二件についての記録をともに疑う説を明確に提示されたのは[1]至極当然のことだったと私には思われる。一方、この刊行に先立つこと四年前の一九二六年秋より二年間にわたる研究成果を『聖徳太子御製法華

義疏の研究』として一九三三年に上梓した花山信勝博士は、その冒頭を次のような言葉[2]で飾ったのである。

聖徳太子の三経義疏に関しては未だこれが偽書たることを論じた者はないが、といつて積極的にこれが真作たることを証明した学者も多くはない。随つて、嘗てはこれを太子の御親作とするに躊躇した学者もあつた。今太子の法華義疏の研究に入るに先んじ、先づ三疏の真偽問題に就いて一言して置く必要があらう。

しかし、花山博士は、右のように従来の研究成果には触れながらも、直前に刊行されていたはずの最も批判的な津田博士の提起した疑義には言及することなく終わったが、仮りにそれが時間的切迫のための止むをえざる結果だったにしても、それならば最初の真撰説の学問的主張者としては尚のこと始めての「論証義務」に堪えうるような厳密で学問的な論証を経た上での「三疏の真偽問題に就いて」の「一言」が期待されてよいはずであったにもかかわらず、博士の大著は決してそのような期待に添うものではなかったのである。博士は、ただ単に、三経義疏の太子御製を証明する最古の確実な史料として、『法隆寺伽藍縁起幷流記資財帳』(以下『法隆寺資財帳』と略す)の天平一九年(七四七)三月一一日牒上の記録における三疏の「上宮聖徳法王御製」との撰号記述に基づき、太子没後一二六年目のこの記述を古くからの伝承と仮定した上で、限りなく太子の生存時に遡っていった挙句に、これを三疏の太子真撰説の証拠に使っているだけにすぎない。しかも、その過程で、『日本書紀』の編纂完成(七二〇)より更に一世紀半も遅れるとされる『上宮聖徳太子伝補闕記』(以下、『補闕記』と略す)が、三疏の著述順を『勝鬘経義疏』『維摩経義疏』『法華義疏』としているのも、「大体依憑してよからうかと思ふ」ということにされて[3]、その前後関係を証するかのような例が若干列挙される一方では、物的証拠としては一層他人(ひと)を幻惑するに適するかのような、太子直筆の御草本と称せられる御物『法華義疏』一部四巻が引き出され、それは「その書風、その字体、その用紙等の点から間違もなくわが聖徳太子御自筆の草本であるといふことは、斯道大家の普く一致考証せらるゝところであつて、更に直接そこに顕れてゐる添削修正の跡を推究した予の結果によつても、亦何の疑もなく著者直筆の草本であることを証明し得るのである。[4]」と決断が下されているが、そこにはなんら論証らしい論証がなされていないことには充分注意を払わなければならない。なるほど、一見しただけで

は、花山博士の大部の御成果は単なる決め付けとは映ぜず、却っていかにも綿密な書誌訓詁の学に充たされているかに見えるのであり、事実、本書の第二篇は、所謂、御物『法華義疏』の文献学的研究に費されているのである。しかし、文献学的な比較考証がいかに緻密になされようとも、その考証自体が既に当の文献の「聖徳太子御自筆の草本である」との予断に導かれていたのでは、その結論がまるで「添削修正の跡を推究した」詳細な文献考証の「結果」であるかに見せかけられようとも、そのこと自体はなんの論証にもなっていないことを思い知らなければなるまい。尤も、問題は論証めかされたことのみならず物的証拠のようにもいわれた御物本の書体や用紙に対する判断すらも大いに疑いうるものであることは、既に一九五七年に渡辺照宏博士が御指摘になられたことでもあったのである。[5]

ところで、私は、この分野の人なら誰でも知っているような研究史を単に擦り直そうとしているわけではない。私はただ、冒頭にも明言したように、この種の問題における「論証義務」は、真撰説を主張する側にあると単純率直に考えており、その観点から研究史を通覧すると、充分「論証義務」に堪えうるような主張がなんら示されていない割には、太子の憲法十七条親肇作や三経義疏御製が歴史的事実として罷り通っていることが不思議でならず、その問題意識から研究史を辿り直してみる必要はあろうと思っているだけに過ぎない。つい先達ても、この四月で小学校六年になる長男に、親が不要だと言うのにもかかわらず、参考書を数冊せがまれて買ってやったところ、家に帰って社会科のそれを見ていた彼が早速「日本は今日までに、何回憲法を制定したか」と聞いてきたのでびっくりしたことがある。勿論、質問に驚いたわけではなく、参考書の三回という正解にびっくりしたのであることは言うまでもない。[6]三回が正解だと言われてみれば、大日本帝国憲法と現憲法とに十七条憲法を加えなければならないことくらいは推測もつくが、憲法十七条が歴史的事実としても制定されたことになってしまっているのには全く驚愕せざるをえないのである。息子には、歴史とは、教科書や参考書を鵜呑みにして丸暗記することではないと教えたものの、現在の学校での歴史がどのようになっているか多少気にはなったので、横浜市内の比較的大きな書店に出向いて、教科書はともかく、参考書の方は、店頭にある限りのものを見てみたが、一種を除いては、[7]全て、憲法十七条も三経義疏も聖徳太子による歴史的事実として記述

しているのであった。恐らく、憲法十七条については、厳密な論証を経ることもなく、『日本書紀』の記録がそのまま歴史的事実とされてしまったのでもあろうが、その問題は本稿では置くとして、[8]本稿とも深く関連する三経義疏について言えば、この件は『日本書紀』にも明記されていないにもかかわらず、いつのまにか歴史的事実とされてしまっているわけである。先の花山博士の御成果は、多分に、かかる傾向に学問的粉飾を施すための格好の口実とはなったであろうが、その成果そのものは、歴史上の確実さにおいて、天平一九年の『法隆寺資財帳』の記録を一歩だに越えるものではないことは前述のとおりと言わなければならない。従って、今日の学校教育でも認める太子の三経義疏の真撰説は、この『法隆寺資財帳』、及び、これとも著しい共通性を示す同時期の八世紀頃の成立と見做される『上宮聖徳法王帝説』の当該関連箇所の記録[9]を史実としてしまったも同然なのである。

しかるに、このような無批判な傾向に対し、津田左右吉博士の問題提起を受け嗣ぎながら、戦後一〇年近くを経た一九五四年以降、矢継ぎ早やに批判を展開していったのが福井康順博士[10]であり、私の「偽撰説再考」とは、ある意味では、この福井説の見直しとその積極的な展開にほかならないと言ってよい。福井博士は、太子の三疏御製を謳う確実な史料が太子没後一二六年も後の『法隆寺資財帳』をもって最古とすることから、三疏の太子真撰を疑うが、この点では、文字通り、私のいうところの常識に基づいているのであり、極く一般的に評価できよう。この立場に立って、博士は、その常識を確かめるために、三疏中、他の二疏と最も毛色を異にする『維摩経義疏』に注目し、そこに引用される『百行』が太子よりも遙か後輩の杜正倫（顕慶三年〈六五八〉没とする）の『百行章』にほかならないと比定し、この点から、三疏もしくは少なくとも『維摩経義疏』は、太子没後（六二二年）から『法隆寺資財帳』の記録成立（七四七年）までの間に擬撰されたものと結論されるのである。この結論に対する論駁は、博士自ら述べるところによれば、次のような条件[11]が充たされたときにのみ可能とされる。

もしこのような結論に対して否定したい、とするならば、尠くとも全く成心を去って平明端的に且つ学的に、次の三つの理由と四つの証拠とが示されなければならないと考えられる。㈠何故に、維摩経義疏のみは他の二義疏と

は相違して、聖徳太子についての根本史料に全くその名を出してはいないか、という理由。㈡何故に、維摩経義疏のみは同様に他の二義疏とは相違している筆致をもっているか、という理由。㈢〔何故に、維摩経義疏のみは他の二義疏と〕所依を異にしているか、という理由。㈣維摩経所引の「百行云」は、百行章からの文ではない、という証拠。㈤百行章は、唐初の杜正倫の撰述ではない、という証拠。㈥「百行云」は、「書き込み」である、という証拠。㈦太子の義疏には、後輩の典籍を引用していても異例ではない、という証拠。以上である。

しかるに、管見の及ぶ限りでは、いまだ以上の七点を全て否定した論駁は提出されていない。ただ、一九五七年に、内藤竜雄氏が、右の㈣―㈦の証拠に絡む反駁として、「百行」が『百行章』ではなく、東晋の道恒（　―四一七）の『百行箴』であると主張した[12]ことはあったが、それは充分な反論たりえているとは思えないものである。というのも、そこは、『老子』や『尚書』と共に外典が引かれて然るべき箇所でありながら、内藤氏は、敢えてそれを否定し、福井博士のいう『百行章』が八四章のままで完本であって、しかもそこに問題の句が見出されないから、その引用は、外典の『百行章』ではなく、当時でさえ残存も定かではない仏典の『百行箴』だと比定するに止まっているだけだからである。尤も、この内藤説が成り立つと見る人はありえようが、ともかく、右の内藤説に対しては福井博士自らによって一九六〇年に返答がなされたもかかわらず、それに対する再論駁のあったことを私は寡聞にして知らない。それどころか、井上光貞博士は、福井博士の返答には全く言及することなく、一九七二年の論文[13]で、内藤説に次のような形で軍配を挙げるに至っている。

この内藤氏の批判は当を得ているとおもわれるので、福井氏の論証には私も疑問をいだかざるを得ない。しかしひるがえっておもうのに、福井氏が百行章をもちだされたのは、維疏が種々の点で他二疏と異り、その相違からおのずから作者の相違性が想定されるからであり、それを決定的に論証するために百行章をとりあげられたものであろう。百行章の論証そのものはあやまっていたようであるが、作者の相違性の想定には私も共感するものである。

（傍点袴谷）

内藤説は「当を得ているとおもわれる」が、福井説は「あやまっていたようである」と述べながら、その理由が全く明示されていないのは私の引用が不味いからなのではない。これが、あれほど実証的に三疏の撰号の記録を追い、三疏の偽撰説に荷担したかにさえ見える井上博士の論述の実態なのである。[14] しかし、ここでは、かかる論述の可否はともかく置くとして、私は、本稿において、福井博士の指摘された『維摩経義疏』の他の二疏にみられない特徴のうちから、当疏だけが示す僧肇註釈への言及箇所に的を絞って検討を加え、それを中心に考察を展開していくことにしたいと思う。

二　僧肇註の引用

『維摩経義疏』において僧肇に関説される箇所は、総計一八箇所[15]に上るが、爾後の考察に先立ち、まずそれら一八箇所を大文字のローマ数字下に全て列挙し、また、その一八箇所それぞれについて、後の考察の伏線として、それらに対応する、伝僧肇撰『注維摩詰経』[16]（以下、小文字のローマ数字下に示す）、道液集『浄名経集解関中疏』[17]（以下、小文字のアルファベット下に示す）、吉蔵『維摩経義疏』[18]（以下、アラビア数字下に示す）、及び、同『維摩経略疏』[19]（以下、イロハの下に示す）の当該箇所を引き抜き煩を厭わず示すことにしたい。なお、引用中、文の横に付した二重の実線は、僧肇を典拠とすることを明示した箇所、一重の実線は、同文かほぼそれに準ずる箇所、点線は、類似の文かほぼそれに準ずる箇所を表わす。

(I) 如是者信也。聖人之教、為物可信故、発初言如是。所以釈論云。仏法如海、智為能度、信為能入、如是者信也。肇法師、亦同此意。而少加潤餝云。如是者信順辞也。信則所言之理順。順則師資之道成。経無豊約、非信不伝、故建言如是也。（仏全〈鈴木〉、一二頁中：昭会本上二丁左―三丁右）

(i) 肇曰。如是信順辞。夫信則所言之理順。順則師資之道成。経無豊約、非信不伝、故建言如是。（三二八頁上）

(a) 肇曰。如是信順辞也。夫信則所言之理順。順則師資之道成。経無豊約、非信不伝、故建言如是。（四四一頁中）

(1) 問。衆経之初、何建言如是。答。仏法大海、信為能入、智為能度。以信故則言、此事如是。若不信則言、此事不如是。（九一八頁下）

(イ)今略而解之、如是者、解此雖復衆多、不出合離二判。今釈者。大智論云。仏法大海、信為能入、智為能度、如是者信也。雖有如是二言、総名為信。如是者即信、不如是即不信也。(続蔵九八丁右上)

(II)菴羅是果名、而此無翻。肇法師亦云。似桃而非桃。但先言榇此失、事在彼経。而此経説在方丈、而言在菴羅者、挙其付嘱之処也。(仏全〈鈴木〉、一二頁下：昭会本上三丁右)

(ii)什曰。菴羅樹、其果、似桃而非桃也。肇曰。菴羅果樹名也。其果、似桃而非桃。先言奈氏、事在他経。(三二八頁中)

(b)肇曰。菴羅樹名也。其菓、似桃而非。先言奈氏失也。事在他経。(四四一頁下)

(2)什公云。似桃而非桃。旧翻為捺、蓋失経旨。(九一九頁下)

(ロ)可知。菴園者即是別処。亦云捺女園、此事如祇陀園。(続蔵九八丁左下)

(III)衆所知識者明、大士出世、慈悲化物、即有心類、遠近皆識。肇法師云。日月在天、有目皆覩。大士出世、有心皆識。此句嘆名。(仏全〈鈴木〉、一三頁上：昭会本上五丁右)

(iii)肇曰。大士処世、猶日月升天、有目之士、誰不知識。(三二八頁下)

(c)肇曰。大士処世、猶日月昇天、有目之士、誰不知識。(四四二頁上)

(3)衆所知識者、大士処世、以慈恵益物、如日月昇天、感益之徒、誰不知識。又、遠衆則知而不識、近衆亦識亦知。知其内徳、識其外形。又、知義則深、識義則浅。(九二〇頁中)

(ハ)亦知識者、知其内徳、識其外形也。非知非識、今時不取也。又、肇師釈云。大士処世、猶日昇天、有目之徒、誰不知識也。(続蔵九九丁左下)

(IV)諸仏威神之所建立者、挙行本結歎、明行本既高、所生之行、那得不深。肇法師云。天沢無私、不潤枯木。仏威雖普、不立無根。所建立者、道根必深乎哉。(仏全〈鈴木〉、一三頁中：昭会本上五丁右)

(iv)肇曰。天沢無私、不潤枯木。仏威雖普、不立無根。所建立者、道根必深也。(三二八頁下)

(d)肇曰。天沢無私、不潤枯木。仏威雖普、不立無根。所建立者、道根必深乎。(四四二頁上)

(4)問。諸仏平等、普応護念、何故独建立菩薩。答。天沢無私、不闊枯木。仏見雖普、不立無根。(九二〇頁中)

(ニ)問。菩薩既普為一切、何故有不度者。解云。必由内因。若無内因、菩薩雖応、終自無益。猶如、天雨、枯木不受。
菩薩亦爾、有因必感也。(続蔵一〇〇丁右上)

(V)衆人不請友而安之者、菩薩慈悲、不待物請、故言不請。教化衆生、同証極果、故云友而安之。肇法師云。理接真友
不待請、護如慈母之赴嬰児。此句明下化群生。(仏全〈鈴木〉一三頁中：昭会本上六丁右)

(v)肇曰。真友不待請、譬慈母之赴嬰児也。(三二八頁下)

(e)肇曰。真友不待請、譬慈母之赴嬰児也。(四四二頁上)

(5)衆人不請友而安之。前挙名歎徳、此将徳顕名。真友不待請、如慈母之赴嬰児。(九二〇頁下)

(ホ)今云不請説者、肇云、真友不待請、如慈母之赴嬰児、慈母不待子請乳母、方与乳。今菩薩亦爾、不俟衆生請説、
方説有所宜即而安之。(続蔵一〇〇丁左上—下)

(VI)無有量者、色法即有形量、心法非形量、今九地菩薩明達心数之境、故云有量也。過達色境、故已過量。肇法師云、
少異此釈。既得法身、入無為境、心不可以智求、形不可以像取、故曰無有量。六地以下名有量、故云已過量。(仏全
〈鈴木〉一四頁上—中：昭会本上九丁右)

(vi)肇曰。既得法身、入無為境、心不可以智求、形不可以像取、故曰無量。六住已下名有量也。(三三〇頁上)

(f)肇曰。既得法身、入無為境、心不可以智求、形不可以像取、故曰無量。六住已下名有量也。(四四三頁中)

(6)無有量已過量。上明断諸邪見、歎因累已傾。今弁以能過量、明果患尽。又、三界分段果報、名為有量。法身菩薩、
入無畏境、形不可以像取、心不可以智求、故云已過量也。(九二一頁上)

(ヘ)無有量已過量者。三界内分段為有量。菩薩以法身為身、過三界内生死、故云無量過量也。(続蔵一〇二丁左上)

(VII)孰聞人宝不敬承者、明誰聞等慈不帰敬之。肇法師云。在天為天宝、在人為人宝、宝於人天者、豈人天之所能、故物

莫不敬承也。(仏全〈鈴木〉、一六頁中：昭会本上一七丁左—一八丁右)

(vii)肇曰。在天為天宝、在人為人宝、宝於天人者、豈天人之所能、故物莫不敬承也。(三三三頁下)

(g)肇曰。在天為天宝、在人為人宝、宝於人天者、豈天人之所能、故物莫不敬承也。(四四七頁上)

(7)以心行如空、則越於人外、故為人之宝。在天為天宝、在人為人宝、宝於天人者、豈天人之所能、故物莫不敬。

(九二六頁中)

(ト)孰聞人宝者、在天為天宝、在人為人宝、故云人宝也。(続蔵一〇五丁左上)

(VIII)肇法師解言。一音者即是密、而難得其意。(仏全〈鈴木〉、一六頁下：昭会本上一九丁左)

(viii)肇曰。密口一音、殊類異解。(三三三頁下)

(h)此下六行、歎口密四弁。此初二行、法詞二弁也。(四四七頁上)

(8)此嘆口密。就文為三。初明随吐一音万類異解。次弁止説一法而随義普行。後明説事是同而欣憂兼発。(九二六頁中)

(チ)第二歎口密為三。第一、歎一音説法各謂同音。第二、歎一音説法隋所解。第三、一音説法欣畏兼生。(続蔵一〇五丁左下)

(IX)譬如諸天共宝器食随其福徳飯色有異者、解此同異、有三種。一云、異処異質。謂、浄穢殊隔、堺坪不同。二云、同処異質。如、娑婆世界浄穢雑、有不相妨礙。三云、同質異見。如、恒河流水、有福見水、餓鬼見火也。肇法師、似同此意。即文推便、後二可当也。第一解少難。何者、若言処質皆異者、那得言共宝器食随其福徳飯色有異也。(仏全〈鈴木〉、二〇頁中：昭会本上三二丁右)

(ix)肇曰。始生天者、欲共試知功徳多少、要共一宝器中食天上饍。天饌至白、無白可喩。其福多者、挙飯向口、飯色不異。若福少者、挙〔飯〕向口、飯色変異。在器色一、在手不同、飯豈有異、異自天耳。仏土不同、方可知也。(三三八頁中)

(i)肇曰。飯在器、色一、在乎(手か)不同、飯豈有異、異自天耳。仏土不同、方此可知。(四五一頁上)

(9)始生天者、欲共試知其功徳多少、要共一宝器、而食天飯、天飯極白、無白為喩。其福多者、挙飯向口、飯色不異。若福少者、挙飯向口、飯色便異。依什公意、一器之内、有二種食、応二種衆生。如是一処、有浄穢二土、応於二縁、故是異質同処、不相礙也。吉蔵謂、什公此釈、於文不便、唯是一白飯、福徳厚者、則見其白。福徳薄者、則見其赤。合喩云、実是一浄土、菩薩依仏慧故、則見土浄、二乗不依仏慧故、見土不浄。不得云、器内本有二飯。若本有二飯、何猶得試於天。(九三二頁上)

(リ)亦是釈疑、我此土浄、何意如来現穢耶。釈云。為度衆生、故現耳。譬如、諸天者、諸天生時、欲試其福、福厚者即飯白、福薄者食即赤。衆生亦爾、心有浄不浄、見浄穢耳。又意、飯白、無福横見赤、亦土本浄、無福横見穢也。(続蔵一〇八丁左上)

(X)肇法師云。身為幻宅、曷為住内。万物機斯虚、曷為在外。小乗防念故、繫心於内。凡夫多求故、馳想於外。大士斉観故、内外無寄也。(仏全〈鈴木〉、二二頁下：昭会本中三丁右)

(x)肇曰。身為幻宅、曷為住内。万物斯虚、曷為在外。小乗防念故、繫心於内。凡夫多求故、馳想於外。大士斉観故、内外無寄也。(三四五頁上)

(j)肇曰。身為幻宅、曷為住内。万物斯虚、曷為在外。小乗防念故、繫心於内。凡夫多求故、馳想於外。大士斉観故、内外無寄也。(四五五頁中)

(10)此第四、内外並冥。賢聖摂心、謂之内。凡夫馳走、謂之外。大士倶異、故非内外。又心依因縁生、因即六根為内、縁即六塵為外。又因増上縁生為内、依縁縁生為外。大士知内外悉空、故無所依也。若心馳内外、為内外動乱、非宴坐也。若不馳内外、始名静一、称為宴坐也。(九三七頁上)

(ヌ)心不住内者、内外自在、不縁内六情、不縁外六塵、為宴坐也。(続蔵一一三丁右下)

(XI)肇法師曰。煩悩真性、即是涅槃。慧力強者、観煩悩即空、是入涅槃、不待断而後入也。此中大意皆同。(仏全〈鈴木〉、二二頁下：昭会本中三丁左)

(xi)肇曰。七使九結、悩乱群生、故名為煩悩。煩悩真性、即是涅槃。慧力強者、観煩悩即是入涅槃、不待断而後入也。(三四五頁中)

(k)肇曰。七使九結、悩乱群生、名為煩悩。煩悩真性、即是涅槃。恵力強者、観煩悩即是入涅槃、不待断而後入也。(四五五頁下)

(11)此第六、明生死涅槃不二。了煩悩其性即是涅槃、不断而後入也。(九三七頁上)

(ル)不断煩悩而入涅槃、亦爾如文。(続蔵一一三丁左上)

(XII)肇法師云。夫実相幽玄、妙絶常境、非有心之所知、非弁者之所能言。(仏全〈鈴木〉、二八頁上：昭会本中二三丁左)

(xii)肇曰。心者何也、或相所生。行者何也、造用之名。夫有形必有影、有相必有心。無形故無影、無相故無心。然則、心随事転、行因用起。見法生滅、故心有生滅。悟法無生〔滅〕、則心無生滅。迦旃延、聞無常義、謂法有生滅之相。法有生滅之相、故影響其心、同生滅也。夫実相幽深、妙絶常境、非有心之所知、非弁者之能言。如何、以生滅心行、而欲説乎。(三五三頁下)

(1)肇曰。心者何也、惑相所生。行者何也、造用之名。夫有形必有影、有相必有心。無形故無(無)影、無相故無心。然則、心随事転、行因用起。見法生滅、故心有生滅。悟法無生、則心無生滅。迦旃延、聞無常義、謂法有生滅之相。法有生滅之相、故影響其心、同於生滅也。夫実相幽深、妙絶常境、非有心之所知、非弁者之能言。如何、以生滅心行、而欲説乎。(四六一頁上)

(12)仏了、無常是無生無滅、即是実相。而迦旃延謂、無常是生滅法。故仏以無生滅心、説無常、即無生滅心、説実相也。迦旃延、聞生滅法、起生滅心、而説無常、是以生滅心行、説実相法。在言雖同、其心則異。故迦旃延被呵。仏無咎也。(九四三頁中)

(ヲ)言無以生滅行心説実相法者、釈者不同。今直解、実相即無所得実相之法。迦旃延、有得生滅心説、故云、無以生滅心説実相法也。(続蔵一二〇丁左下—一二一丁右上)

(XIII)肇法師云。得解脱時、謂、其初成羅漢、得第一解脱、爾時、心冥逐義、無復心相、故答不也。（仏全〈鈴木〉、二九頁下：昭会本中二九丁左）

(viii)肇曰。得解脱時、謂、其初成〔阿〕羅漢、〔得〕第九解脱、爾時、心冥一義、無復心相。欲以其心類明衆心故、先定其言也。（三五六頁上）

(m)肇曰。得解脱時、謂、其初成羅漢、得第九解脱、爾時、心冥一義、無復心相。欲以其心類明衆生心故、先定其言也。（四六二頁下）

(13)声聞初成羅漢、証第九解脱道、爾時、唯有浄心、無有垢染。今欲以其類衆生心故、前定其言也。（九四五頁中）

(ワ)今及問波離、汝得羅漢第九解脱時、頗有垢、不我言不也。得第九解脱、豈当有垢。（続蔵一一二三丁左上）

(XIV)今降伏魔怨。此句是明、大乗出家建意、必欲降令入仏道也。肇法師云。正道既受、邪径自塞。経云、一人出家、魔宮皆動。斯之謂也。（仏全〈鈴木〉、三〇頁中：昭会本中三三丁右）

(iv)肇曰。衆魔四魔也。正道既夷、邪径自塞。経曰、一人出家、魔宮皆動。（三五八頁上）

(n)肇曰。衆魔者四魔也。正道既夷、邪径自塞。（四六四頁上）

(14)降伏衆魔、度五道。経云、一人出家、魔宮皆動、始動魔宮、終心降伏。（九四六頁下）

(カ)（相応の注釈文なし）（対応箇所は、続蔵一一二四丁左上—一一二五丁右上に当たる）

(XV)明大乗出家建意、只欲制請外道、廻邪帰正也。肇法師云。日月不期去闇、而闇自除。出家不期摧外道、而外道自消也。（仏全〈鈴木〉、三〇頁中：昭会本中三三丁左）

(xv)肇曰。日月不期去闇、而闇自除。出家不期摧外道、而外道自消也。（三五八頁中）

(o)肇曰。日月不期去闇、而闇自除。出家不期摧外道、外道自消。（四六四頁上）

(15)在俗行善、由雑不善。出家求道、道既純浄、行分不雑也。出家不為摧物、而諸悪自消、猶如日出、不期滅闇、而闇自滅也。（九四六頁下）

(ヨ)（相応の注釈文なし）（対応箇所は、続蔵一二四丁左上―一二五丁右上に当たる）

(xv)諸仏秘蔵無不得入者、明善達果地所説十二義也。肇法師云。近知菩薩之儀式、遠入諸仏之秘蔵。秘蔵、謂仏身口意秘密之蔵。此二句因果相対、明因果之理、無所不達。（仏全〈鈴木〉、三六頁中：昭会本下本三丁右）

(xvi)肇曰。近知菩薩之儀式、遠入諸仏之秘蔵。秘蔵、謂仏身口意秘密之蔵。（三七一頁上）

(p)肇曰。諸仏身口意秘密之蔵。（四七三頁中）

(16)近知菩薩之儀式、謂分内之解。遠悟諸仏之秘蔵、謂分外之解。身口意三種密、名為秘蔵。（九五五頁上―下）

(タ)一切菩薩法或（式か）悉知、第三双識因知果。菩薩法或（式か）悉知、即知因、諸仏秘蔵、得入、即識果也。（続蔵一三三丁左下）

(xvii)物疑、病相微細、与身心合、故不可見。故問、身合耶、心合耶。答曰非身合身相雑故者、明法身已離身相也。亦非心合心如幻故者明智無相也。肇法師直云。物聞我病無形不可見、便謂、心病無形故不可見、身病微細故不可見、故為之生問也。答意同前。（仏全〈鈴木〉、三九頁中：昭会本下本一三丁右）

(xviii)肇曰。或者聞病不可見、将謂、心病無形故不可見、或謂、身病微細故不可見、為之生問也。病於身心、与何事合、而云不可見乎。（三七四頁中）

(q)肇曰。或者聞病不可見、将謂、心病無形故不可見、或謂、身病微細故不可見、為之生問也。病於身心、与何事合、而云不可見。（四七五頁上）

(17)又問、此病身合耶、心合耶。惑（或か）者聞病不可見、将謂、心病無形、与心合故、不可見、或謂、身病微細、（与）身合故、不可見、故問身心合耶。答曰、非身合身相雑故、亦非心合心如幻故。身相離者、明身空也。離是空之異名。心如幻者、明心空也。身是外形、所以云離。心動無方、故言幻也。身心尚無、病与誰合。以其無合故、不可見。（九五七頁上―中）

(レ)若不如此、応与心合。心無形故、病亦無形。所以問、心合耶、身合耶也。答曰、非身合身相離故者、浄名答、明

都不如汝所問。汝言、与身合、無有身、与何物合。汝言、与心合、無有心、復与何物合。故文云。身相離、即無身、心如幻、故即無心。既無身心、故無有合也。(続蔵一三八丁左下)

(XVIII)当識宿世無数劫苦当念饒益一切衆生者、応為説。当識、宿世造作悪業故、今受病苦。推知、現不造悪、必未来無苦、慇懃化物也。肇法師云。当識宿世苦無量、今苦、何足致憂苦、救彼苦也。(仏全〈鈴木〉四〇頁上：昭会本下本一五丁左)

(xviii)肇曰。当尋宿世受苦無量、今苦須臾、何足致憂、但当力励救彼苦耳。(三七五頁中)

(r)肇曰。当尋宿世更苦無量、今苦須臾、何足致憂、但当力疾救彼苦耳。(四七五頁下)

(18)当識宿世無数劫苦当念饒益一切衆生。無数劫来、受苦無量。今苦須臾、何足致憂、但当力疾救彼苦耳。(九五八頁上)

(ソ)当識宿世者、明汝無数劫来貪此身。已有此苦、非只今身始有此苦也。当念饒益衆生者、明汝応念言、我若脱此疾、有勢力時、当度一切衆生身苦、修於正観、救一切衆生心苦也。(続蔵一四〇丁右下)

三　三論宗の背景

以上、煩雑を承知の上で、太子に帰せられる三疏中、他の二疏には見られない『維摩経義疏』特有の僧肇註釈への言及箇所を全て列挙し、それと関連する四種の文献にも当たって、それぞれの当該箇所を引き抜いたわけである。四種中、一応太子以前と考えられる伝僧肇撰『注維摩詰経』を参照することは当然としても、太子と同時代かもしくはそれ以降の他の三種の文献をなぜ参照する必要があるのかは後に分かってもらえると思うので、しばらくはそのままに置き、ここでは、『維摩経義疏』の僧肇への言及に対する福井康順博士の御見解をまず披瀝してみたい。多少長い引用となるが、重要な問題提起を含んでいるので、なるべく端折らずに、博士の論及に従ってみることにしよう。博士は、法蔵の『華厳経探玄記』の引用、及び吉蔵の『法華玄論』中の劉虬の言(20)により、僧肇には『法華経』に対する註釈もあったことに注目して次のように述べている。(21)

もし太子が維摩経の義疏において僧肇を所依としているならば、同じく法華経の義疏の場合においても、僧肇の注を用いるべきことが、いわば順当なのではなかろうか。ところが、太子は、上来、注意しているようにそうではないのである。更に思うに、論者〔花山信勝博士〕によれば、維摩経義疏の作製は法華経義疏のそれよりも先行している、という。そうすると、上来の疑問はいよいよ深まるわけであって、太子は、何故に前の維摩経義疏の場合においては僧肇の学にその所依を求めており、後の法華経義疏の場合においては僧肇を斥けてそれを法雲の方に求めているのであろうか。即ち疑問はいろいろと尽きないようである。

もっとも、この際、僧肇の注維摩は、何人のものよりも勝れていたからしてそれに拠ったのであり、これは、法雲の法華経義記の上についても同様のことは考え得るのである、などという説明が、或は出るかも知れない。そして、或はこの場合、論者は、ここにまた太子のいわゆる学的見識をば論ずるであろう。

しかし、これを要するに、こうした点から推して見ても、いわゆる三経義疏には、この間に、密接な、いわば不可分の思想的関聯などというものの、本来は存在していない、という旨を想定し得るわけであって、即ちここにも、三経義疏の、その撰者を異にしており、その選述（ママ）の態度も異にしている別々の典籍である、という旨は露出している。論者は、維摩経義疏にあらわれている「経論諸典は、法華・勝鬘の二疏と幾らか異つてゐる様に見られるが、しかし、太子の御註釈の態度に至つては、何等変るところがなく、随つて前二疏と共に太子御親撰の疏とすることには疑問がないのである。」という。また、「維摩経義疏の御所依が僧肇の注維摩であつたことは明かであり、」と論じて、太子の当時において、「維摩経の註疏として注維摩の既に伝来してをつたこと」は明白である、ともいうのであるが、顧れば、これ等は、皆な三経義疏をば一括して太子の作である、という伝承の上に立っている説明なのである。注維摩の伝来については、後文において論及するであろう。

さて、既に触れたごとく、福井博士は、『維摩経義疏』の『百行章』の引用を根拠に、当疏は、太子没後（六二二年）から『法隆寺資財帳』の撰号記録成立（七四七年）までの間に撰述されたと見ているわけであるが、その点に、今引い

たごとき、当疏の僧肇重用の傾向を加味して、その撰述の背景を、『維摩経』が持て栄やされた太子没後の特に藤原不比等（六五九—七二〇）の代に絞り込み、僧肇の伝統を受け嗣ぐ道慈（　—七四四）の存在にスポットライトを当てて、次のごとく述べるのである。[22]

道慈と上宮王撰という維摩経義疏との因縁に及ぶというと、ここに想定される性質は、この義疏の「肇法師」を所依としているということである。即ちここに小論は、道慈をもって当面の義疏の出現に深い関聯を見出したい重要なポイントを見出すものであって、この場合、想定を下せば次のようになろう。

上宮王の後、間もなく維摩経の信仰は著しい。それは、すでにも記述したように、鎌足の信仰に始まるのであるが、その子の不比等と孫の光明皇后とによって更に強められて行ったことは明らかで、興福寺に対する尊信は、この経と随伴しているのであり、維摩会も勅会として行われている。道慈が在唐十六年の長い留学からして帰国したのは、即ちこうした信仰の強く行われていた時期なのである。彼は唐にあっては、僧肇系の元康に師事しているが、帰国しては、即ち三論の第三伝となっている。そして、その学系からすれば、当時、奈良において盛行していた維摩経を解釈する場合には、当然、いわゆる肇注を重んじていたことが想われる。

当時、唐から頻りに文籍が伝来したことはいうまでもない。後には彼の地にすら逸失した人も知る遊仙窟や杜家立成雑書は、即ちこの時代に来ているのであるが、さて、道慈は、こうした時代に唐から帰っているのである。即ち想うに、彼は、こうした事情の下にあって、上来、問題にしている維摩経義疏を唐から伝来したか、或は宣布しているのではなかろうか。（中略）

論じて至ると、当面の義疏は、唐初において、かの杜正倫の百行章が出た後に、（恐らくは朝鮮において）僧肇系の学匠によって撰述されたのではなかろうか。そして、わが日本に伝来しているものであり、それは、七、八世紀の交において新羅の学僧か、或は後れて大安寺の道慈あたりによって行われているのではなかろうか。その当時に勃興した維摩経信仰と共に流行したことは明らかで、少なくとも、道慈の学が、その宣布にあずかって力がある

ことは否定しがたいようである。

引用が長きに失した嫌いがないわけでもないが、福井説は、大胆な提言の常として今日では幾分の修正を必要とするとはいえ、少しの修正で大いに前向きの議論を展開しえる鋭い問題提起を含んでいながら、従来必ずしもそれが充分に生かされてきたようには見えないところもあるので、敢えて長文の引用に及んだ次第である。

右の福井説の十数年後に提起された一九七二年の井上説は、多少は、福井説を気にかけ、ある部分ではそれを生かした面も認められるのであるが、『百行章』については、前述のごとく、内藤説に同じて福井説を否定し、右の引用末尾に示される道慈等の僧肇系三論宗の学匠の役割についても、その提言を撰述説に究極的に絡めて受けとめることはなかったように思われる。井上博士は、福井博士同様に、三疏の太子真撰説は取らないが、その撰述を太子没後と限定することもしないし、道慈あたりまで大きく下げるような必要も感じておられないようである。そして、三疏間の親疎については、福井説のような考えを認めているようにも見えながら、「三疏の製作主体は、同一人か、そうでなくとも互いに近縁的な同一仏教集団とみるのが妥当[23]」とし、それらの成立順序については、三疏相互の比較考証の結果、『補闕記』に従った花山説（及び、この点ではそれを批判しないで従っている福井説）を改めて、『勝鬘経義疏』『法華義疏』『維摩経義疏』とするのが正しいとされている。その上で、具体的な撰述の状況については、慧慈（―五九三―）協力説話を再度見直し、「三経義疏の上宮王撰に慧慈ないし、それに象徴される朝鮮系外国僧が、積極的に参加していたということが、奈良時代には当然のことと認められていたのであ」り、「その慧慈協力説話が聖徳太子信仰の発達に伴ってしだいに影がうすくなり、やがて三疏は太子ひとりの製作であるとする思想の中に埋没していく過程」を辿ったのであって、結果的に言えば、「三疏はその製作に協力した学問的集団の後継者を通じて三論宗の伝統にうけつがれ、唐代的な南都六宗の成立に対して触媒的な役割を果しながら、天平に及んだとみるべきものであろう。[24]」と結論づけられている。

このような井上説は、実証主義的歴史家が事をまとめる際に示しがちな、いかにも穏健妥当な主張で、福井博士の偽撰説さえ取り込んでしまったかに見えるのであるが、先学の成果として提起されていた最も根本的な主張、即ち「三疏

もしくは少なくとも『維摩経義疏』は太子没後に著わされた偽撰である」との提言に対しては、『百行』を杜正倫のものとする見解をなんの論証もなくただ内藤説に同調して斥けただけで、真面(まとも)な応答は全く示していないのである。私は、始めにも触れたごとく、この「太子没後」という提言に大いなる価値を認め、それを等閑に付す失礼を排して、再吟味を試みるべく、『維摩経義疏』の僧肇重用に注目して、先に、諸文献を洗い直してみたに過ぎない。ただ、私が、今回新たに、同疏の僧肇重用に注目するに際して、極めて重要な問題提起として受け止めた論文が、平井俊榮博士の「三経義疏と吉蔵疏」だったのである。

さて、先の福井博士の長文の引用においても分かるように、花山博士は「維摩経義疏の御所依が僧肇の注維摩であったことは明かであり、随つて当時維摩経の注疏として注維摩の既に伝来してをつたことが明瞭となる」[25]として、太子時代の『注維摩詰経』(『注維摩』)の伝来を自明のこととし、福井博士もその伝来の後代なることを述べながら『注維摩詰経』の存在を疑ってはおられないのであるが、これに関連して、平井博士は、右論文中で次のように指摘されておられる。[26]

〔『維摩経義疏』の〕注維摩の引用重視ということは、今日からみれば極めて当然なことであるが、南北朝の学界事情からすればむしろこれは特異な現象である。現存する南北朝の維摩疏、例えば景明原(ママ)(五〇〇)年筆写の『維摩経義記巻第四』(大正八五・No.二七六八・S二一〇六)や、大統五(五三九)年筆写の『維摩義記』(大正八五・No.二七六九・S二七三二)は敦煌出土の六朝古逸疏として珍重されるものであるが、この両書に注維摩の引用は全く見られない。のみならず、隋代の代表的註疏である慧遠(五二三—五九二)の『維摩義記』八巻や、景頴(五三八—五九七)の『維摩経玄疏』六巻や『略疏』十巻でも、注維摩の引用は前者でわずか一回、後者の玄疏で三回、略疏で一回に過ぎない。それも「若尋什師生肇注維摩同用此意」(大正三八・五三八中)というように、注維摩全体若しくは注釈者三者に等しく言及するのみで、特に僧肇の説のみを取り上げてこれを引用するという態度は凡そ見られない。ところが、これが吉蔵の維摩疏になるといずれも夥しい注維摩の引用が見られ、しかも道生の注は殆んど顧慮される

ことなく、羅什の注も参照程度に留っているのに対して僧肇の注が圧倒的に多く、僧肇の説によって論述をすすめている点が特徴的である。これは陳代に『肇論』に注した三論の慧達がその「序」にいうように、当時「孟浪の書」として顧みるものもなかった僧肇の著作を世に弘め、その学説を根本の依り処として成実学派に抗した三論学派に特有な傾向をそのまま現わしているのである。したがって、義疏の注維摩の多用、なかんずく僧肇の学説の重視ということは、こうした当時の三論学派に固有な学的傾向をそのまま映しているということができる。さらに、義疏における個々の注維摩の引用態度を見ると、常にこうした一般的な傾向において類似しているに留らず、むしろ吉蔵疏を媒介としてこれを参照したと思われる箇所が幾つか見られる。

平井俊榮博士は、かかる箇所を三つ克明に検討した後、『維摩経義疏』と吉蔵疏とに共通せる僧肇註釈の引用の性格を、「僧肇注という源流の説があって、たまたま両者が一致してこれを引用し参照した」とする、例えば、花山説のような見方を否定されるのである。私は、如上の平井博士の問題提起を全面的に肯定するものであるが、ただ博士は、偽撰説を全く問題としていないため、「吉蔵疏を媒介として『注維摩』を参照したと思われる」『維摩経義疏』の撰述が、太子の時代に可能であると見做されたのか、それとも太子没後でなければ不可能であると見做されたのかを明言することは避けておられる。博士の筆致よりすれば、前者であってよいと考えておられるようにもお見受けするのだが、私は、本稿において、後者の場合でしかありえないことを主張したいと思っているだけに過ぎないのである。

さて、ここで、「吉蔵を媒介として『注維摩』を参照したと思われる」『維摩経義疏』の撰者を巡る時代的背景を、前節の引用の比較対照に再び戻りつつ、少しく具体的に推測してみたい。

吉蔵（五四九―六二三）の『維摩経』の註釈には、達意的な『浄名玄論』と、随文解釈的な二註釈即ち『維摩経義疏』（以下、吉蔵『義疏』と略す）と『維摩経略疏』（以下、吉蔵『略疏』と略す）との計三種が現存するが、今、達意的な『浄名玄論』はひとまず置き、随文解釈的な二註釈に限ってみても、そこで典拠として僧肇の名に及ぶ箇所は優に三〇を超える。[27] しかるに、前節で見た、『維摩経義疏』における僧肇言及箇所と対応するこの二註釈中の各一八例について言えば、

実際に僧肇の名に言及して引用を試みる箇所は、(III)に対する(ハ)の「肇師釈云」と、(V)に対する(ホ)の「肇云」のわずか二例に過ぎない。とすれば、我々の仮想する撰者は、いくら吉蔵の注釈を参照したとしても、吉蔵疏だけからは、それら各一八例中『維摩経義疏』とほぼ同文をもつ箇所であっても、僧肇の名が冠されていない以上は、その名の下での孫引きさえ適わなかったということになるのである。各一八例中、僧肇に特定せずに同文を示す如上の吉蔵疏の箇所は、(IV)に対する(4)、(vi)に対する(6)、(VII)に対する(7)と(ト)、(X)に対するに対する(9)、(XIII)に対する(14)などであるが、仮りに僧肇の件を等閑に付したとしても、これらの場合には、仮想の撰者が、それらから直に孫引いたとは到底思えない語句の不足や微妙な違いの方が目立ち、やはり、その撰者の手元には、現存の『注維摩詰経』とは同じものではないにせよ、それに極めて近い註釈本が控えられていたように思われる。では、その種の註釈本だけがあったのかといえばそれも然にあらず、本稿の(III)と(X)との場合について、別途指摘された平井俊榮博士のおっしゃるように、[28](III)は、(3)や(ハ)の前後で説かれる「知」と「識」についての四句分別の議論を踏まえた上で、「有心類、遠近皆識」と述べているのだし、(X)も、「宝器食」についての三解釈中、可とすべき後二者中、特に第三説について「肇法師、似同此意」と賛意を表わしているのは、(9)で「吉蔵謂、什公此釈、於文不便」といって第二説の羅什を吉蔵が非難しているのを明らかに受けているのだから、この撰者が、吉蔵疏を充分咀嚼するまでに熟知していたことも事実だとしなければならないのである。

さて、以上の推測中、最も解決し難い問題の一つとして最後まで残るのは、その撰者の手元に控えられていた、現行の『注維摩詰経』(以下、『注維摩』とも略す)を思わせるような註釈本が実際にはどのようなものであったかということであり、また、かかる註釈本がいつの時代から存在しえたかということであろうかと思われる。『維摩経義疏』が僧肇のものとして引く文言は、前節を実見すればすぐ分かるように、ほとんど現行の『注維摩詰経』における「肇曰」のそれと符合するので、撰者は、それと全く同本を所持していたとも見れるほどであるが、一般に、羅什・僧肇・道生・道融(ただし、道融は一箇所のみ)の註釈をまとめた現行のごとき合糅本は、[29]かなり後代の編纂と見做されており、ために、前節では、唐の上元元年(七六〇)に、道液によって編集された『浄名経集解関中疏』(以下、『関中疏』と略す)を横に並

べて参照したわけである。『関中疏』は、『注維摩』と同じく、関中（長安）の羅什門下の『維摩経』に対する註釈を集めたものであるが、『注維摩』に対比させて『関中疏』の特徴を述べれば、後者では、前者にも既に顕著であった僧肇重視の度をより一層増し、僧肇以外の註釈が多く省略されて僧肇の註釈が相対的に突出してくる傾向にある点であろう。[30]この点は、『維摩経義疏』が僧肇のみしか引かない状況と重なってくるのであるが、この敦煌でも盛行した『関中疏』が我が国に将来されたのは承和五年（八三八）であるから、[31]『維摩経義疏』の撰者が我が国で『関中疏』を見たなどということは到底想像もできない。しかし、この点はともかくとして、『維摩経義疏』所引の僧肇註を、『注維摩』や『関中疏』の肇註と虚心に比較してみると、三者はほとんど同じでありながらも、引文が却って『関中疏』のごとき形態から取られたと思われる場合や、逆に『注維摩』のような形態を想定しなければ引文はありえないと思われる場合もあるのである。例えば、前節(II)の例についていえば、(II)は、類似の羅什註も含む(ii)のごとき註釈よりは、僧肇註しかもたない(b)のごとき註釈から取られたと考える方が、両者は(ii)にはない「失」の字を有することでも共通しているから、より自然であろうし、(IV)の例では、助字の「乎」が(iv)にはなく(IV)と(d)にはある点で共通し、(VII)の例でも、「人天」の語順が、(vii)では「天人」であるのに対して、(VII)と(g)では「人天」とする傾向を示し、これらは前者の場合と見做しうる。しかるに、(XIV)や(XVI)の例では、(n)(p)のそれぞれで引文中の語句の一部が既に省略された形を取っているので、(XIV)や(XVI)は、(xiv)や(xvi)のごとき註釈を見ていなければ、引用もできなかったことになり、これらは明らかに後者の場合を物語る。しかるに、『維摩経義疏』の撰者が参照した註釈が『注維摩』と『関中疏』とのいずれの形態にも類似していた可能性があるにせよ、しかし、それが専ら僧肇註のみを取り挙げているという重要な特徴からいえば、参照された註釈は、むしろ『関中疏』の持つ傾向を更に徹底させた形態に近いものだったと見る方がよいのである。ところが、当の中国の著名な学僧によってさえ、吉蔵以前であれば、先の平井俊榮博士の御指摘にもあったごとく、『注維摩』に準ずるような形で引用がなされる例は、慧遠や智顗においても極僅少でしかないのであって、しかも、僧肇註に収斂する形を示す智顗の『維摩経玄疏』『維摩経略疏』における計五例は、[32]その後の平井博士の御成果を考慮すれば、[33]智顗の弟子、灌頂（五六一―六三二）

の修治の際に、逆に吉蔵疏の影響を被った箇所かもしれないことには充分注意を払わねばなるまい。一方、『維摩経義疏』の撰者は、前述のごとく、吉蔵疏を知悉していたと見なければならないのであるから、その撰者が中国人であろうと朝鮮人であろうと日本人であろうと、当人は、吉蔵疏を熟知した上で、例えば、『関中疏』のように僧肇が突出していく形での僧肇註を知っていた人でなければならないことになるのである。従って、その撰述には吉蔵没（六二三）後の三論宗を母胎とする教理の展開史を背景に置いて考えるのが一番無理のない筋道ではないかと私には思われる。因みに、我が国で、『注維摩経』が初写されたのは天平六年（七三四）、『肇論』のそれは天平一五年（七四三）のことである。[34]

四　今後の課題

さて、これまでは、『維摩経義疏』の撰述の背景は、吉蔵没後でなければありえないとの観点から、文献史料を検討し、その点を外形より比較的緩やかに結論づけたのであるが、『維摩経義疏』を思想的内容の上から吟味するならば、それは益々後世の偽撰臭くなってくるのをいかんともし難いのである。しかし、それを厳密に論証するためには、まだ様々な準備を必要とするので、現時点では、問題提起的に、今後の課題として私の考えを述べておくことにしたい。

しかるに、『維摩経義疏』を思想的に分析する場合に、まずその前段階として殊更必要になってくるのは、中国仏教思想史上において、『維摩経』流行の端緒を開いたのが僧肇であり、定着の基盤を固めたのが吉蔵であるという視点である。しかも、この際、『維摩経』自体は、中国のみならずインドにおいても、かつて私が指摘した[35]ように、『法華経』とは真向から対立するものだという認識が最高度に重要となってくる。両者の対立は、後者が仏教であるとすれば、前者は仏教ではないというほどに根本的なものなのであるが、それはともかく、後者が虚言なき如来の言葉である『法華経』だけを信じよというのに対して、前者は万法の根底にあって万法を支えている言葉なき「無住」の上に全てが許容されていることを納得せよと示しているに過ぎない。従って、『法華経』が、二乗は仏教ではなく菩薩乗だけが仏教（仏乗）であることを主張する排他的立場に立つのに対して、『維摩経』は三乗全てをそれなりのレヴェルにおいて「真如」

である「無住」のもとに許容する妥協的立場に立ち、その妥協の行き着くところ、排他的な『法華経』までをも妥協的なものとして呑み込んでしまおうとする強かさを示すのである。その結果、『法華経』は全く逆なものに変質してしまうが、[36]このように仏教であるものさえ骨抜きにしてしまえる『維摩経』の「〔無住」の思想は、仏教ではなかったからこそ、土着思想と結託して反仏教的な動きを形成して中国や日本の思想界を風靡したのである」[37]が、それに先鞭をつけたのが上述のごとく、僧肇であった。それゆえに、かかる『維摩経』的思想を根基とする彼の著作は世に「荘老所資猛浪之説」[38]と蔑まれていたのであって、その当時の世評が誤っていたわけでは決してない。羅什の訳業が成った後の世にあって少しでも正しい仏教とはなにかと真摯に考えた人であれば、僧肇の著作が土着の老荘と寸分違わないと判断したのも当然と思われるからである。しかるに、当時の仏者の正確な常識を覆し、一旦、関中（長安）では途絶えて南に伝わっていた僧肇の教学を、再び南から長安に入って、いかにも正統な仏教であるかのように復活させ定着させたのが吉蔵だったと言ってよい。この吉蔵の功績[39]や誠に大きく、彼以降は、仏教ではないものまでが堂々と仏教とされるに至り、その影響が今日にまでも及んで研究者の判断をすら狂わせているのである。伊藤隆寿氏は、かかる従来の弊の反省の上に立って、老荘と僧肇とを冷静に比較し、更に、僧肇と吉蔵との関係についても考察し、次のように述べるに至っている。[40]重要なので、スペースを惜しまず長文の引用を試みることを許されたい。

僧肇が、老荘的表現をもって、仏教を語ることはよく知られている。『注維摩』の僧肇注においても同様であること、しかも郭象の影響を多分に受けていることが、すでに指摘されている。にもかかわらず、僧肇の独自性が強調される。しかし右の〔「涅槃無名論」の〕一文に明白なように、ここで使用された仏教語は涅槃の外は「六趣」のみであり、格義をいかに狭義に解釈しようと、僧肇の釈文は、格義そのものである。正に『老子』や『荘子』で説かれる根源的で恒常不変的な実在としての「道」を、仏教の「涅槃」に当てはめているのである。僧肇の時代、仏教を語るのに、前時代の影響の下、老荘の言辞を用いないわけにはゆかなかったかも知れないが、中国に仏典が将来された時に、涅槃が「無為」と翻訳されたことも、格義的解釈を助長したに相違ない。しかも、僧肇自身も認

めているように「滅度」の訳も与えられたにもかかわらず、圧倒的に前者の内包する思想的背景のもとに、〔「涅槃」は〕絶対的超越の境地として実体的に把握されていったのである。〔以下、次の末尾の引用まで略〕

そのような〔老子的思考に依る〕思想的背景のもとに語られた僧肇の言葉を、吉蔵が自己の空観及び涅槃観を示す際に、経論と共に引証することは、やはり、それはすべて同一趣旨を述べたものと理解していた、ということである。その「同一趣旨」というのは、唯一の真理は言語表現されず、思慮分別を絶したものである、ということになる。その唯一絶対の真理を前にしては、仏教の「涅槃」も、『老子』の「道」も、区別は無くなるのである。

このように、仏教であろうが老荘であろうが、なんでも構わないとする背後にあるものこそ、言語表現を越えた「唯一絶対の真理」にほかならず、それが、僧肇を顕彰することによって得られた吉蔵の言葉でいえば、「迹(跡)」や「事」などに対して用いられる「本」や「理」などの表現となって現われているだけにすぎない。しかるに、かかる言語表現を越えた「本」や「理」を認めることは、虚言なき如来の言葉だけを信じよと説いた『法華経』とは真向から対立するので、智顗が正しく『法華経』を認めていたとすれば、言葉を無視する「無住」の『維摩経』ごときを彼が重視するはずがないのである。一方、仏教では全くありえない「本」や「理」に魂を売り渡した吉蔵は、排他的な『法華経』を換骨奪胎すべく、そこに『維摩経』の「無住」や『勝鬘経』の「仏性」に当たる考えがないかと機を窺っていたが、渡りに舟とばかり感激して読むことのできた世親の『法華論』を介して、『法華経』にも「仏性」が説かれているとの確信のもとに著述に精を出したのであった。[41] その影響は大きく、この吉蔵の活躍なくしては、『法華経』が、その背後に言葉を超えた「唯一絶対の真理」である「仏性」や「本」を秘めていると見做されたり、また、その当然の結果として、『法華経』が『維摩経』や『勝鬘経』と同列に置かれたりされるようなことも、決してありえなかったのである。智顗述作の灌頂による修治とは、先に触れた平井博士の御成果を私なりの表現で述べることを許して頂ければ、この圧倒的な吉蔵の『法華経』解釈を師の述作中に取り込むことによって、それが広く中国仏教界に受け入れられるように仕向けることであったに違いない。事実、吉蔵の「本迹釈」による『法華経』の解釈は、既に平井博士御指摘のごとく、左の

ような形で智顗の『法華文句』の冒頭箇所を侵しているのである。[42]

若応機設教、教有権実浅深不同。須置指存月、亡迹尋本。故肇師云。非本無以垂迹、非迹無以顕本。故用本迹也。

平井博士は、文献考証の結果、この一節を他の類同の段と共に、『法華文句』全体の文脈にそぐわないと看破されたが、正しく炯眼といわなければなるまい。思想的にみても、右のような考え方は、明らかに『法華経』に反する考え方だからである。「本迹」の考え方からすれば、「仏性」というものがあって、あたかも指の背後に月があるように、[43]「仏」という「迹」の背後に「本」なる永遠の「性」があって、それは言忘慮絶だということにもなるだろうが、『法華経』の場合には、仮りに一歩譲って「本」があると認めたとしても、「仏」即ち「如来」という「本」しかないのであって、その「仏」は言忘慮絶どころか、虚言なき真実だけを説いている「常説法教化」の如来にほかならない。その如来の背後には「性」などというおめでたいものはないという意味では、『法華経』の如来は、僧肇や吉蔵のいう「不思議」なものですらない。しかるに、その「不思議」でもない如来の言うことだけを信じて、その背後にいかなる「性」も「本」も認めないという排他的なあり方が『法華経』本来の立場である。かかる排他的な『法華経』が、その本来の形のままで入ってきて、まさにこれから国家体制を強力に固めんとしていた我が国に易々と受け容れられてしまうとはまず考えられないことだという点に注意を払わなければなるまい。吉蔵教学の強力な影響があったればこそ、排他的な『法華経』も骨抜きにされて妥協的な姿に変えられ、その結果、これを『維摩経』や『勝鬘経』と共に一群とする伝統が形成されたと考えうるのであるから、三経に対する所謂太子疏が成立するのも吉蔵没後と見做すべきではないかと思われるのである。しかるに、本稿で取り上げた『維摩経義疏』は、単に、僧肇註からの引用を一八箇所も試みているという外見上だけの特徴にとどまらず、内容的にみても、殊更僧肇の名には触れずとも、彼から吉蔵を介して更に増幅された「本迹」の考え方が、十二分に咀嚼された上で、その冒頭開口一番より首尾一貫して、全体の釈述の底流をなしていると見做しうる。その文字通りの冒頭数行は、次のごとく、「本迹」を明示するのである。[44]

維摩詰者、乃是已登正覚之大聖也。論本、既与真如冥一。談迹、即示万品同量也。徳冠衆聖之表。道絶有心之境。

事以無為為事。相以無相為相。何有名相可称。国家事業為煩、但大悲無息、志存益物。形同世俗居士、処宅毗耶村落。而化縁既畢、将帰妙本、現身有疾、仮寝于床。(傍点袴谷)

そもそも、「国家の事業を煩ひと為す」ものが「已登正覚の大聖」だということ自体が極めて非仏教的な考え方で笑止千万なのだが、それを少しもおかしくないようにさせているのが「本迹」という非仏教的考え方なのである。「迹」として見えている居士の姿の背後には、帰るべき「妙本」が常にあって、しかも、この「真空妙有」的「本迹」思想が吉蔵以降時を経て完全に仏教であると思われるよう流布したので、その「本」を論じて、通常の認識を絶し名称によっては名指しようもない「真如と冥一」した状態を居士の背後に想定するだけで、居士も仏教の大聖であるような顔付きができただけに過ぎない。しかるに、かかる考え方は『法華経』とは真向から対立し仏教とも無縁のものなのであるが、[45] 吉蔵以降は、前述のごとく、この非仏教的考え方が『法華経』の上に反映され、所謂太子の『法華義疏』も、この「真空妙有」的「本迹」思想によって論述されていること、夙に花山信勝博士の御指摘になられたとおりである。[46] 私は、『維摩経』が他の二疏とは趣きを異にすると主張される福井博士の提言を充分受け止めた上で、井上博士のごとく、三疏の撰者は近縁的な同一仏教集団に属する同一人か複数の人かのいずれかであったと考えているが、思想的にいえば、三疏は、非仏教的で国家体制に迎合しやすく、しかも体制を支える強力なイデオロギーともなりうる「真空妙有」的「本迹」思想を根幹としているという点では、明らかに同類の著述と見做しえよう。

平井俊榮博士は、最近、『法華経』に対して右のごとき「本迹」的解釈を持ち込むことに成功した吉蔵の『法華玄論』を御研究なされ、その影響が新羅の元暁(六一七—六八六)や我が国の所謂太子の『法華義疏』にも及んだことを、文献学的に克明に論証されて、その問題の章を次のように結ばれておられる。[47]

今は『法華玄論』が中国や朝鮮の同時代もしくは後代の法華註疏のみならず、日本の聖徳太子の『法華義疏』の成立に関しても明らかに影響を及ぼした形跡のあることを指摘し、『玄論』が当時の東アジア仏教文化圏においていかに流布し重用されたか、その一端をうかがうにとどめておきたい。

このように、問題の詳細な検討は今後に委ねられたのであるから、軽々な論評は差し控えるべきであろうが、私は、右のごとき結論には大筋で全く賛同するのである。ただ、私として残念なことは、平井博士がその時点でも三疏の偽撰説を真面(まとも)に問題にされていないために、太子の真撰を疑わず、ために、「本書〔『法華玄論』〕は聖徳太子（五七四—六二二）の『法華義疏』の成立にも何らかの関係があったと思われるので、日本に伝わったのは、むしろ吉蔵の生存中であったかも知れない」[48]というように、吉蔵疏の伝太子撰への影響の前後関係を明確に剔抉されながら、その関係をあくまでも同時代に封じ込めようとされる点にある。私は、この件についても、ただ単純に、平井博士のおっしゃる吉蔵の『法華玄論』の「当時の東アジア仏教文化圏」における流布や重用は、朝鮮半島を飛び越えた我が国特有のものでない限りは、正しく平井博士が新羅の元暁に見出したと同じような現象が、我が国においても、それと平行する時代に起こったと見做しているに過ぎない。勿論、私は、『維摩経義疏』の撰者として、福井博士の提唱したような道慈説の可能性を全面的に排除するものではないが、それらの問題も元暁と平行する時代の動きの中で検討する必要があろうかと思っている。尤も、元暁の時代の新羅の仏教[49]が、具体的にどのようなものであったかを新たな視点から検討することこそ、文字どおり今後の課題と言うべきものだろうが、我が国において初写された学僧の著述のうち、元暁のものが天平二〇年（七四八）に一六点と他を圧して記録されていること[50]に、私は当時の国家の動きが象徴されているような感慨を催さずにはおれないことを付記して、ひとまず擱筆したい。

（1）津田左右吉『日本上代史研究』（岩波書店、一九三〇年）、後に、改題され、『日本古典の研究』下として『津田左右吉全集』第二巻（岩波書店、一九六三年）に収録されたので、その一二一—一三八頁を参照されたい。
（2）花山信勝『聖徳太子御製法華義疏の研究』（東洋文庫、一九三三年）、一頁。なお、花山博士御自身がまとめられたところの、その時点までの研究史については、同書、三〇—三一頁の註1参照。一九三一年四月までの成果に触れておられる。
（3）花山前掲書、六—七頁参照。なお、これを証するための論及としては、これ以下の、七—一二頁を参照されたい。
（4）花山前掲書、四頁。なお、同、四六頁、註18も参照のこと。しかし、「斯道大家」を列挙したとしても論証にはなるまい。
（5）渡辺照宏「三経義疏の作者問題——日本仏教のあゆみ　六」『大法輪』（一九五七年八月）、一四八—一五五頁参照。

(6)『〈新版〉小学ハイトップ・小学6年社会』(旺文社、一九八六年初版、一九八九年重版)、二四八頁に「最初のものは、聖徳太子の十七条憲法である。これは、中国の王朝をまねたものである。」とある。「王朝をまねた」とは文章にもなっていない。

(7) 家永三郎・黒羽清隆『新講日本史〔三訂版〕』(三省堂、店頭立ち読みで出版年を見落としたが、極最近のものであることは間違いない)、五〇頁、註3に、憲法十七条について、発布、施行の記録なく、浸透したとの史料もなしとあり、五一頁、註2には、三経義疏について、太子作を疑う有力な学説ありと記されていた。家永氏は、後註9の後者の「解説」でも述べているように、決して憲法十七条まで史実から外すほど過激ではないのだが、とにかく、私の見た限りにおいて、高等学校参考書に、学者の良心を示していたものは、これ一種のみであったことは寂しい限りである。

(8) 憲法十七条に関する簡単な私見については、拙稿「「和」の反仏教性と仏教の反戦性」『東洋学術研究』第二六巻第二号(一九八七年一一月)、一〇六―一二八頁参照。

(9) 家永三郎『上宮聖徳法王帝説の研究(各論篇)』(三省堂、一九五一年)、七七―九三頁、同上「(総論篇)」(一九五三年)、三四―三六頁、及び、家永他篇『聖徳太子集(日本思想大系2)』(岩波書店、一九七五年)、三五九―三六二頁、同上「解説」、五四九頁参照。家永博士の御研究によれば、この箇所は、第二部(B)のCとなるが、この部分の成立は、前者の御成果によれば、天長元年(八二四)が下限とされ、後者の「解説」によれば、「八世紀頃の成立であろうか」と述べられている。

(10) 福井康順(1)「太子教学に関する二三の研究」『宮本正尊博士還暦記念・印度学仏教学論文集』(三省堂、一九五四年、後に「太子教学に関する諸問題」と改題して、『日本上代思想研究』(福井康順著作集、第四巻、一五三―一七六頁に再録)、同(2)「三経義疏の成立を疑う」『印仏研』四―二(一九五六年三月)、三〇八―三二〇頁、同(3)「上宮御製維摩経義疏の成立年代」『印仏研』六―二(一九五八年三月)、二六五―二七五頁、同(4)「百行章についての諸問題」『東方宗教』第一三・一四号(一九五八年、後に「百行章をめぐる諸課題」と改題して、同上、著作集、二四八―二七一頁に再録)、同(5)「聖徳太子の維摩経義疏についての疑」『東洋思想史研究』(書籍文物流通会、一九六〇年)、二二九―二七〇頁(後に「維摩経義疏についての疑」と改題して、同上、著作集、一七七―二二五頁に再録)、同(6)「三経義疏の成立についての疑義」『金倉円照博士古稀記念・印度学仏教学論集』(平楽寺書店、一九六六年、後、同上、著作集、二二六―二四七頁に再録)、同(7)「聖徳太子」『早稲田新叢書』五、早稲田大学出版部、一九六六年(後に「和国の教主聖徳皇」と改題して、同上、著作集、九五―一二二頁に再録)参照。

(11) 福井博士の一連の御論稿の最後のものという意味で同前掲論文(前註10)の(7)を、同上、著作集、一一五頁より引用。

(12) 内藤竜雄「伝上宮御製疏維摩経義疏における「百行」の問題」『日本歴史』第一一三号(一九五七年一一月)、一一五―一二〇頁参照。

(13) 井上光貞「三経義疏成立の研究」『続日本古代史論集』中巻（坂本太郎博士古稀記念会、一九七二年、後、井上光貞『日本古代思想史の研究』岩波書店、一九八二年、一六一―二二六頁に再録）、以下の引用は、岩波版、一七八頁による。

(14) 内藤説に対する反論としての福井説は、福井前掲論文（前註10）の(4)二五四―二六一頁、二七〇―二七一頁、(5)二一三―二二二頁（頁数はいずれも著作集による）に示されているが、井上説は、それ以降に提起されたにもかかわらず、福井博士の反論には全く言及していない。また、井上博士は、「百行」を仏典とする内藤説に従うことを表明しながら、前掲論文（前註13）、二一八頁、註32では「外典」として「百行」を列挙している。その時々において、いかに自分の都合のよいように立論されているかの証左の一つにはなるであろう。なお、福井説に対する井上説の論点の違いを、井上博士御自身が簡潔にまとめたものとしては、同上論文、二二四頁、註100を参照されたい。そこで井上博士が従いがたいとされた論点(ハ)については、本稿で私が主張するように、僧肇は単に引用としての所依のみならず、吉蔵を介して、『維摩経義疏』の根幹に据えられているのであるから、「維疏の所依は僧肇とする説にも疑問をもつ」とする井上説こそ改められねばなるまい。

(15) 福井前掲論文、同上、著作集、一八二頁、二三九頁、では一三箇所とされ、井上前掲論文では一六箇所とされるが、この点では、一八箇所とする、金治勇『聖徳太子教学の研究』（百華苑、一九六二年）、三五九―三六〇頁、望月一憲「維摩経義疏の本義について」『印仏研』一一―二（一九六三年三月）、四八九―四九二頁が正しい。なお、『維摩経義疏』よりの引用は、大日本仏教全書、第一三巻所収のものと、佐伯定胤校訂『昭和合本維摩経義疏』（森江書店、一九三七年）との双方による。

(16) 大正蔵、No.一七七五、三八巻、三二七頁上―四一九頁下による。

(17) 大正蔵、No.二七七七、八五巻、四四〇頁上―五〇一頁中による。

(18) 大正蔵、No.一七八一、三八巻、九〇八頁下―九九一頁中による。

(19) 続蔵一輯二九套二冊（中国仏教会影印第二九冊）九六丁左―六一丁右による。

(20) 順次に、大正蔵三五巻、二六〇頁上、同、三四巻、三六三頁下を参照のこと。なお、牧田諦亮「肇論の流伝について」『肇論研究』（法蔵館、一九五五年）、二七五頁も参照。ただし、後者の出典を上段とするのは下段の誤り。

(21) 福井前掲論文（前註10）の(5)二二六―二二七頁（同上、著作集、一八三―一八四頁）。

(22) 福井前掲論文（前註10）の(5)二五七―二五八頁（同上、著作集、二一一―二一二頁）。

(23) 井上前掲論文（前註13）、前掲書、一七三頁。なお、成立順序については、これ以下を参照。

(24) 以上の引用については、順次に、井上前掲論文（前註13）、前掲書、一九二―一九三頁、及び、二一五頁。

(25) 花山前掲書（前註2）、二一頁。

(26) 平井俊栄「三経義疏と吉蔵疏」『印仏研』二七—二（一九七九年三月）、二四頁。なお、引用中の典拠の詳細については、後註32を参照されたい。

(27) 奥野光賢「吉蔵における僧肇説の引用について(二)」『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一九号（一九八六年二月）、四四頁の表、(10)と(11)の『注維摩』の欄を参照されたい。なお、この件について同氏にお伺いしたところ、その時点では見落としもあったとして、『維摩経義疏』について二六箇所、『維摩経略疏』について一一箇所を、全て当該箇所のコピーを添えて御教示下された。ここに記して深謝申し上げたい。引用の仕方を見ると、前者では、「肇公（又）曰」が、九一六頁中、九二一頁中、九二五頁中、九三五頁上、九四二頁下、九四三頁中、九六二頁下、同上、九七〇頁上、九七六頁下、九八八頁中、「僧肇曰」が九三四頁下、九八五頁中、九八六頁下、九八七頁上、「釈僧肇曰(云)」が九二三頁中、九八二頁下、「依肇公釈(意)」が九五四頁下、九七六頁下、「僧肇公云」が九五八頁中、九八六頁下、「釈肇曰」が九三三頁上、「依肇公」九二八頁上、「僧肇」が九一四頁下、「関内什肇等之所説」が九一五頁上、「肇什二師」が九七一頁中、後者では、「(如) 肇師云」が九七丁左上、九八丁左上、一〇二丁左上、一〇九丁右上、一二〇丁右上、一四四丁右上、一四六丁左下、一六八丁左上、「肇曰」一〇〇丁左上、「依肇師」が一七二丁左上、「僧肇序曰」が九六丁左下にある。いずれにせよ、『注維摩』といわれることは決してない。なお、奥野氏に頂戴したコピーからのピックアップに誤りがあれば全て私の責任である。

(28) 平井前掲論文（前註26）、二四—二六頁参照。本稿の(III)と(IX)とが、平井博士の検討された(1)と(3)とにそれぞれ対応する。

(29) 合釈本における四者の割合については、橋本芳契「註維摩詰経の思想構成——羅什・僧肇・道生三師説の対比」『印仏研』六—二（一九五八年三月）、一九八—二〇二頁参照。

(30) この点については、三桐慈海「羅什の維摩疏は道融の筆録か」『印仏研』一八—二（一九七〇年三月）、八二三頁参照。

(31) この記録については、平井宥慶「敦煌本・注維摩詰経の原形について」『印仏研』三一—二（一九八三年三月）、三二七頁より知りえた。

(32) 前註26で指摘した箇所で、平井博士は、それらの典拠をいちいち明記されておられないので、個人的に御教示を願ったところ、その後判明した箇所も加えて、本年三月二一日付のお手紙で御回答を賜わった（同年四月一日拝受）。副学長として御多忙な折に、わざわざ懇切な私信と共に詳細な資料を添えて頂いたことに対し、深甚の謝意を表したい。後に判明した箇所も加えて、ここにその全てを列挙すれば、慧遠の『維摩義記』では、大正蔵三八巻、四五一頁上の一箇所のみ、智顗の『維摩経玄疏』では、大正蔵三八巻、五二四頁下、五三八頁中、五四五頁下、五四九頁中、五四九頁下の五箇所、同『維摩経略疏』では、大正蔵三八巻、五六三頁上、五七一頁上の二箇所である。このうち、僧肇のみに絞った引用をなすのは、智顗の前者五箇

所中の後の三箇所と、智顗の後者二箇所全て、計五箇所となる。慧遠にはその例がなく智顗のみだというのは、次註の平井博士の御成果により、灌頂の修治のため、智顗の著述に吉蔵の影響が後代に及んだ結果だと見做しうるのである。

(33) 平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』(春秋社、一九八五年)、特に、四五―九九頁(第二章「維摩経註疏をめぐる諸問題」)参照。

(34) 順次に、石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』(東洋文庫、一九三〇年)、一〇一頁、No.一九五六、及び、一三五頁、No.二六二二の箇所参照。

(35) 拙稿「『維摩経』批判」『印仏研』三六―一(一九八七年一二月)、一〇―一六頁(拙著『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年、二二七―二三五頁に再録)、及び、同「『維摩経』批判資料」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四六号(一九八八年三月)、二九八―二六五頁参照。

(36) このように『法華経』の解釈を変質せしむるのに預かって力あったのが世親の『法華経論』である。この『法華経論』の性格を、locus の同一性が super-locus の別異性を確立するという唯識派の理論から解明した重要な論文に、松本史朗「唯識派の一乗思想について――一乗思想の研究(II)」『駒沢大学仏教学部論集』第一三号(一九八二年一〇月)、三一二―二九〇頁がある。特に、その三〇五―二九四頁を参照されたい。なお、『法華経論』が成仏できないと言っても、それは「真如」である「無住」(松本氏の locus)のもとに二乗を各別なままに許容する妥協的な考え方でしかないが、『法華経』自体は、二乗は仏教(仏乗)ではないから必ず二乗を捨てて(この意味で排他的)仏乗を信じなければならず、そうしさえすれば全てが成仏できる(この意味では本当の皆成仏)という考え方なのである。註41の番号を付した箇所でも触れるように、吉蔵は『法華経論』を感激して迎えそれによって『法華経』を解釈したことには充分な注意を払わなければならない。

(37) 前註35の拙稿、一四頁(前掲書、二三二頁)。

(38) 慧達の「肇論序」中の言。塚本善隆編『肇論研究』(法蔵館、一九五五年)、二―三頁。

(39) 平井俊榮『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』(春秋社、一九七六年)、七二―七四頁、一一九―一三九頁、及び、前註27の奥野論文、特に、三八頁参照。

(40) 伊藤隆寿「僧肇と吉蔵――中国における中観思想受容の一面」『鎌田茂雄博士還暦記念論集・中国の仏教と文化』(大蔵出版、一九八八年一二月)、一二四―一二五頁、一三六頁。なお、引用文中の傍点は袴谷による。

(41) 奥野光賢「吉蔵の『法華論』依用について――七処に仏性有りの文をめぐって」『仏教学』第二一号(一九八七年三月)、二九―五三頁、特に、三〇―三二頁参照。

(42) 大正蔵三四巻、二頁中。更に、前註33の平井著、二三二―二四〇頁参照。なお、この智顗註の引用の仕方も、僧肇のみに絞った、前註32の五箇所の例に準ずるものである。
(43) 指月の譬えの思想史的な意味については、拙稿「四依(catuṣ-pratisaraṇa)批判考序説」『高崎直道博士還暦記念論集・インド学仏教学論集』(春秋社、一九八七年一〇月)、二七八―二八〇頁(拙著『本覚思想批判』、大蔵出版、一九八九年、一九三―一九五頁)参照。
(44) 仏全〈鈴木〉、一三巻・一二頁上:昭会本上二丁右。なお、これ以外にも「本迹」の考え方が示される箇所は、仏全〈鈴木〉、二〇頁下、二二頁中、四三頁下、四四頁上、四五頁上などで、かなり多い。
(45) この仏教と無縁のものが、従来は「本覚思想」と呼ばれて、しかもそれが仏教のような顔をしてきたのである。この点については、拙著『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)を参照されたい。
(46) 前註2の花山著、四六八―四六九頁参照。
(47) 平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』(春秋社、一九八七年)、一三五頁。
(48) 前註47の平井著、六九頁。
(49) 元暁については、本井信雄「新羅元暁の伝記について」『大谷学報』第四一巻第一号(一九六一年六月)、三三―五二頁、金昌奭「元暁の教判資料に現われた吉蔵との関係について」『印仏研』二八―二(一九八〇年三月)、三一八―三二〇頁、鎌田茂雄「『十門和諍論』の思想史的意義」『仏教学』第一一号(一九八一年四月)、一―二二頁、木村清孝「元暁の闡提仏性論」『古田紹欽博士古稀記念論集・仏教の歴史的展開に見る諸形態』(創文社、一九八一年六月)、三三三―三三六頁、石井公成「元暁と中国思想」『印仏研』三一―二(一九八三年三月)、一六四―一六七頁、徐輔鉄「法華宗要における元暁の和諍思想」『駒沢大学仏教学部論集』第一六号(一九八五年一〇月)、三五一―三六六頁、章輝玉「元暁の伝記――その再検討」『鎌田茂雄博士還暦記念論集・中国の仏教と文化』(大蔵出版、一九八八年)、七五一―七七六頁など参照。ただし、今後は、元暁の考え方を仏教であるとして肯定的に評価するのではなく、批判的観点からの新たな研究が望まれる。なお、元暁には、未詳なるも『維摩宗要』があったことが記録され、天平七年に初写されたとされる。前註34の石田著、一〇二頁、№一九六八参照。
(50) 前註34の石田著、五一頁の直前に折り込まれた表〔第九号〕「初写註撰疏者表」の天平二〇年の「元暁」の項参照。

(一九八九年四月二十五日)

道詮『群家諍論』について

末木　文美士

一　はじめに

奈良朝末期から平安初期にかけての仏教界は、天台・真言の新興宗派の確立とともに、在来の諸宗をも巻き込んで、諸宗間で激しい論争が展開され、甚だ活気に満ちた時代であった。筆者は、この時期の諸宗の論争――「諍論」と呼ばれる――は大体四期に分けることができるのではないかと考えている。

第一期――奈良末から平安初頭へかけて、三論と法相など南都の諸宗間で行なわれた論争
第二期――最澄の天台宗創設に伴う南都との論争
第三期――天長勅撰六本宗書を中心とする諸宗並存体制確立の時期
第四期――道詮の『群家諍論』によって再度論争に火が点けられ、蓮剛から安然に至って終息する時期

これらのうち、第一〜第三期については別稿で概観した。[1] ここでは第四期について見ることにしたい。[2] この時期（九

世紀後半）には第三期に確立された諸宗並存体制が既に前提とされ、その上で優劣を争う形になっている。また、諸宗全体に亙るものではなく、三論の道詮の問題提起を天台の蓮剛・安然が受け止めるという形で展開されている。それ故、一見すると小規模な価値の低いもののように見えるが、その過程でこれまでの論争史が整理・反省されるとともに、最終的に真言密教の立場を生かした安然の『教時問答』の四一教判が生み出されるという点でも決して無視できないものである。ところで、この火つけ役を果たした道詮の『群家諍論』は冒頭の断片を除いて現存せず、蓮剛・安然らの著述に引用された逸文からその内容をうかがわなければならない。そのためもあって、本書に関する研究は従来殆ど見られず、管見に触れた限りでは福原隆善氏の論文がほとんど唯一のものである。[3] 本稿では蓮剛・安然らの引用に基づいて本書の形態を明らかにし、第四期の諍論の実態を知る一助としたい。

本論に入るに先立ち、道詮という人物について簡単に触れておきたい。道詮に関する主要な史料は別稿に掲げておいたので、それを見られたい。[4] 正史では『三代実録』貞観六年（八六四）二月一六日条に法橋上人位権律師に任じられたことが見える。『僧綱補任』や『僧綱補任抄出』『三会定一記』などによると、斉衡元年（八六四）講師、貞観六年（八六四）権律師。没年には二説あり、『僧綱補任』では貞観一五年（八七三）、『僧綱補任抄出』で貞観一八年（八七六）。いずれが正しいとも決めがたい。『三会定一記』では注に二説を挙げる。後世には貞観一八年説の方が有力になったようで、『元亨釈書』『本朝高僧伝』及び最も詳しい伝記である『法隆寺良訓補忘集』所収の「福貴寺道詮伝」はいずれもこちらを採る。生年は不明。『本朝高僧伝』では、貞観一八年に八〇歳で没とするから、生年は延暦一六年（七九七）になるが、古い史料に見えないので直ちには信用できない。出自は不明であるが、『僧綱補任』の裏書（元慶元年）などによると、武蔵国の人という。

『僧綱補任』に「三論宗、法隆寺」とあるように、法隆寺との関係が深いと考えられ、また三論の学者であることも諸史料で一致している。『良訓補忘集』によると、当時衰退していた法隆寺の再興に力があったという。他に福貴寺に住したことも、安然の『教時諍論』に「福貴山道詮」とあり、『教時問答』に「福基和上」とあることから疑いない。

『東大寺具書』に「新元興寺道詮」とあるが、これは他に見当たらず、疑問である。三論の師としては、『東大寺具書』『本朝高僧伝』に玄耀の弟子とするが、他には見えない。『僧綱補任』裏書や『元亨釈書』には虚空蔵求聞持法を修して自然智を得たとあり、その学問の系譜は必ずしも明白でないようである。その他、著作などから、法相や因明などにも通じていたことが知られる。道詮の弟子としては、『僧綱補任』裏書などに長賢の名が見え、また『東大寺具書』などでは真如法親王も道詮の弟子とする。

道詮の著述としては、『群家諍論』の他に、安然の『教時諍論』や『教時問答』に『箴誨迷方記』の名が見え、また、『東域伝燈録』などの目録にはこれらの名は見えないものの、『四種相違義』一巻、『劫章頌記』一巻の名が見える。安然が『箴誨迷方記』を引くのはいずれも『釈摩訶衍論』の真偽問題に関する箇所で、道詮は五失七失を挙げる従来の偽撰説を批判し、真撰説を主張したという。他に蔵俊の『因明大疏抄』によると、貞観年中（八五九―八七七）に『因明大義抄』三巻を著わしたという。

二　『群家諍論』の逸文を有する文献

上述のように、『群家諍論』はその冒頭部分の断片が僅かに写本として現存するのみで、後は他の著作への引用によって知られるに過ぎない。冒頭部分の写本は名古屋の大須文庫（真福寺文庫）に『群家諍論撮要』の名で所蔵されており、筆者が別稿で紹介した。(5)その後の部分は、主として蓮剛の『定宗論』や安然の『教時諍論』に逸文が存する。この他、安然の『教時諍』『教時問答』、珍海の『三論玄疏文義要』などにも引用や言及が見られるが、それらは分量も少なく、内容的にも先の両書に引かれたものと重複している。そこで、先の両書が特に注目されることになる。しかし、両書とも未だ十分に研究されておらず、様々な問題を含んでいる。それ故、まずこの両書について触れておきたい。

『定宗論』の著者蓮剛について知られるところは少ない。安然の『教時諍論』には、「叡山の古徳、名づけて蓮剛と曰う。『定宗論』一巻を作り、以て『群家諍論』を破す」とあり、さらに他に以下の五部の著作を挙げる。(6)

『法華提婆品諍』一巻——嘉祥、即ち三論宗を破す
『祥賛記』五巻・『深密法華高下諍論』一巻・『法華嘱累前後諍論』一巻——法相宗を破す
『華厳法華高下諍論』一巻——華厳宗を破す

このように、諸宗との諍論を通して天台宗の優位性を主張したことが知られる。ところで、『教時諍論』では、この五書を挙げた後、「今者、南城の学徒、多く彼の言を習いて曰く、天台・真言は天竺に祖なし。禅門の口授は誰か以て信を破せん〔?誰以破信〕」と「南城の学徒」の説が挙げられ、それに対する反論がかなり長く出ている。[7] ここで、少なくとも「天台・真言は天竺に祖なし」は『群家諍論』における道詮の説であり、従って「彼の言」が道詮のことを言っていることは誤りない。そこで、それに対する反論の部分であるが、蓮剛の説の引用か、それとも安然自身のものか判然としない。最後に「云云」とあって引用らしく見えること、「云云」の前の文が、「四宗師次文誰未」とあって中途半端であること、などから蓮剛の引用とも見える。しかし、道詮の説を論破した蓮剛の『定宗論』の現存本に見えないこと、そして、何よりもそこに「九宗」と言われており、九宗立てるのは安然の説であることを考えると、この部分は安然自身の説と見るのが適当のようである。従って、ここでは安然は蓮剛の名前と著述を挙げるのみで、それ以上の言及はないことになる。

以上の他、『定宗論』については、安然の『教時諍論』『教時問答』巻三、下って証真の『止観私記』一本などにも言及が見えるが、[8] 特に新しい情報を提供してはいない。それ故、あとは『定宗論』そのものを見る他はないことになる。『群家諍論』そのものからはいささか問題が逸れることになるが、『群家諍論』の対破書として最も多くその逸文を含み、内容的にも密接な関係があり、かつ未だ解明されていないことが多い書であるから、もう少し立ち入って『定宗論』について見ることにしよう。本書は日光天海蔵に写本が蔵されているということで、それが昭和五年（一九三〇）に大正大学天台学会から刊行され、大正蔵もその刊本に基づいて収録している。もとの写本が一般に公開されていないため、とりあえずこの大正蔵本によることにする。こうした性質であるから、読みにくい箇所や理解しにくい箇所は少なくな

い。なお、本書に関しては、『仏書解説大辞典』における田島徳音氏の解説が優れたものである。(9)

さて、この『定宗論』についてまず問題になるのは、「天台門徒蓮剛対述」とある撰号である。これについて田島徳音氏は、「蓮剛が群家諍論を論破したものを門人が筆録した意か。或は第一章に『対述法華宗高祖第一』と掲げたから、自己の署名の下に『対述』と記したものか」とするが、いずれも考えられよう。ただし、あえて「門人が筆録した」と見る必要はあるまい。なお、第一章の「対述」は、「有人」の問に蓮剛が「対曰」とあることに由来しよう。

本書は全一二章からなるが、各章の名称は以下の通りである。

対述法華宗高祖第一（法華宗の高祖について対述す）

総述法華宗師兄弁所学法第二（法華宗の師兄弁びに所学の法を総述す）

略述仏祖弁付法大師第三（仏祖弁びに付法の大師を略述す）

難三論宗立祖有十種未定第四（三論宗の祖を立つるに十種の未定あるを難ず）

述立諸宗祖有四害十失第五（諸宗の祖を立つるに四害十失あるを述ぶ）

出天台道泛示教大綱第六（天台道を出すに泛く教の大綱を示す）

出真言道略示大綱第七（真言道を出すに大綱を略示す）

列三論宗師祖甚小第八（三論宗の師祖の甚だ小なるを列ぬ）

述華厳宗之為道第九（華厳宗の道たることを述ぶ）

述法相宗伝燈枝葉狭疎第十（法相宗の伝燈の枝葉狭疎なるを述ぶ）

依仏説次第定八宗之為道第十一（仏説に依りて次第に八宗の道たるを定む）

依中道理諫群家論第十二（中道の理に依りて群家の論を諫む）

「対述法華宗高祖第一」の冒頭には、「釈子蓮剛、縁に就て西海道を遊化するに、稍春秋も遷り、屢問者に逢う」とあって、(10)蓮剛が長く西国教化に従っていたこと、及びその際にしばしば質問を受けたことが本書述作の機縁となったこと

が知られる。しかし、さらに見てゆくと、第四から第十まで、及び第十二はいずれも『群家諍論』を引いてそれに反論を加えるという形で論述されており、直接『群家諍論』を引いていない第十一も実際は『群家諍論』に対して自説を提示するという意味をもっている。即ち、本書の大半が『群家諍論』と関係していることが知られる。そこで、『群家諍論』と本書の関係であるが、第四ではじめて『群家諍論』に言及するところには、以下のように言われている。[11]

一学士あり、袖より書を抜きて蓮剛に語りて曰く、[12]此の書は広く諸家の浅深を定む。幸いに一見せられよ、と云云。意に天台の高妙を破せんと欲するものなり。期旬握之一廻経目（?）題して『群家諍論』と称す。文章は野にして非、言辞を作すに党ありて賢ならず。諸宗を述ぶと雖も、還って他道を抑う。三論を立つと雖も、以て已れが祖を失う。未だ誰の述ぶるかを知らざるも、敢て以て質難す。

即ち、ひとから『群家諍論』を見せられ、その説を批判することになったわけであるが、蓮剛はその著者が誰であるかを知らないままである。もっとも安然の著書には道詮の名がはっきりと見えるから、特にその著者に疑問を呈することはあるまい。

『定宗論』の述作の時期であるが、田島氏も指摘する通り、本書中に天台座主として安慧の名が見えるところから、安慧が座主であった貞観六年（八六四）から一〇年（八六八）の間と見て間違いない。[13]従って、『群家諍論』の撰述はそれに多少先立つ時期ということになろう。

以上、『定宗論』についていささか詳しく検討してみた。もうひとつ『群家諍論』の逸文を比較的多く含むのは安然の『教時諍論』である。本書もまた昭和のはじめに高野山宝寿院から発見されて天台学会から刊行され、やはりそれに基づいて大正蔵に収められている。本書についても問題は少なくない。例えば、一般に本書は以前から知られていた『教時諍』の下巻に当たると見られているが、必ずしも両者は内容が一貫しておらず、むしろ性質の似た別の書のように考えられる。[14]また、その著述年代もはっきりしないが、『教時諍論』については従来同書中に見られる貞観一八年（八七六）がその撰述年代を表わすものと考えられていた。しかし、筆者が別稿で指摘したように、[15]これは引用された『仏

法年代記』という書に見える年代であって、直ちに『教時諍』の年代とすることはできない。ただ、それより余り下らない時期の著作であろう。

『教時諍』『教時諍論』についても論ずべき問題は多いが、全体として『群家諍論』に関わるわけではないからこれ以上立ち入らないこととして、『群家諍論』の引用の仕方についてのみ触れておこう。もっとも『教時諍』では最初に諸宗の数え方を挙げる中で触れるだけであるから[16]、主として『教時諍論』の方である。『教時諍論』では『群家諍論』を約二頁に亙って引用している。これは印度以来の仏教における様々な諍論を歴史的に記す中で、日本における諍論として、まず最澄に関する諍論、空海に関する諍論を挙げた後、『釈摩訶衍論』の真偽問題に関して道詮の『箴誨迷方記』に触れ、続いて「又、『群家諍論』三巻を作りて広く諸宗の相承を述べて云う」として、本書の諸宗の相承に関する箇所を引く[17]。その後、先に触れた蓮剛に関する記述があって、それから道詮に対する批判が記され、それが終わって再び『群家諍論』に次に弾を叙して云う」として、本書の諍論を述べた箇所を引いている[18]。概して諸宗の相承を述べる箇所は『定宗論』の方が引用が詳しいのに対して、諍論について述べる箇所は『教時諍論』の方が詳しい。

三　『群家諍論』の逸文

以上、『群家諍論』の逸文を含む文献について概観したので、以下、実際にこれらの文献に含まれた同書の逸文について検討を加え、少しでもその原形を推定すべく試みたい。ただし、はっきりしないところも多く、必ずしも確定できないところも多い。なお、逸文の全体を掲出すると分量も大きくなるし、また、逸文はほとんど『定宗論』と『教時諍論』に集中しているので検索も困難でない。それ故、一々全文を掲出せず、逸文のあり方の検討を主とする。逸文の所在は、煩を恐れて大正蔵本の箇所を本文中に注記する。その際、巻数は『定宗論』は大正蔵七四巻、『教時諍』『教時諍論』は同七五巻であるから略して、頁・段・行のみ示すことにする。

○序・科段

冒頭部は現存断片（真福寺本）に存する。現存断片は虫食いがあって読みにくいが、「群家の諍論は相承に基き、それには源となるところがあるから、その根本から論ずる」という趣旨の短い序があり、続いて科段を出す。

Ⅰ、先叙群宗師資相承之次第
　i、初叙伝法年代
　ii、後述師資次第
Ⅱ、後述諸家諍論相伝之旨趣

ここには出ないが、後述のように、このⅡもまた、i、総論、ii、別論に分けられる。

Ⅰ、師資相承

i、伝法年代

途中まで現存断片に見える。そこでは中国への仏法の伝来が扱われている。これについては別稿で論じたので、いまは省略する。『定宗論』では「初め仏法の来るを述ぶ。実録に依るべし」（三一六中22）とあるが、「実録」というのは冒頭部に引く『漢法内伝』のことであろう。

ii、師資次第

『定宗論』では、「次に師資相承を述ぶる中に、三論・法相・天台・華厳・真言、次の如く之を列ぬ。律宗・成実・倶舎を出さず」（三一六中23―25）とある。ただし、『定宗論』自身の配列では、まず三論宗を出した後（第四）、第五では

「衆家の祖匠を採りて云く」として龍樹が諸宗共通の祖であることを述べた箇所を出し、以下、天台（第六）・真言（第七）・三論（第八）・華厳（第九）・法相（第十）の順で諸宗の師資相承を挙げている。

それに対して、『教時諍論』では、「広く諸宗の相承を叙べて云う」として、真空宗・唯識宗・天台宗・華厳宗・真言宗の順で相承を出した上、「天台・華厳・真言の三宗は皆龍樹を以て名づけて吾が師と為す。故に知んぬ、皆是れ三論の支流なり。律宗・成実・倶舎は並びに是れ煩を恐れて述べず」と結んでいる（三六六下14―16）。『教時諍』もまた、「道詮和上の『群家諍論』に云く」として次のように述べる。

無相宗・法相宗・天台宗・華厳宗・真言宗、此の五宗は皆大乗なり。律宗・成実宗・倶舎宗は並びに小乗なり。応に龍樹は是れ八宗の祖匠にして、七宗は乃ち三論の支流なり。（三五五上11―14）

ここでいくつか問題点が出てくる。第一に、諸宗の呼称であるが、『教時諍論』では三論・法相を真空宗・唯識宗と呼び、『教時諍』では三論を無相宗と呼んでいる。これに関して、三論宗については、「所学の論に随って三論宗と曰う。若し宗とする所に随えば応に無相宗と言うべし」（『定宗論』三一七下1―2。『教時諍論』三六六中16―17参照）とあり、法相宗についても、「法相を安立す、因って宗名と為す。所学の論に随えば応に唯識宗と称すべし」（『定宗論』三一二中26―27。『教時諍論』三六六中19―20参照）とある。ただ真空宗の呼称のみがはっきりしない。

第二に、諸宗の並べ方であるが、三書が一致するように、三論・法相・天台・華厳・真言に並んでいたものと見てよい。それ故、『定宗論』本文の並べ方は『定宗論』の叙述の都合によるもので、『群家諍論』の順に拠ったものではない。『定宗論』本文に関してはなお問題がある。即ち、一つは三論宗が二箇所（第四・第八）に出てくることであり、もう一つは第五の龍樹を論じた箇所が本来どこに位置するかという点である。これらの点については後程さらに検討するが、三論宗については第八の方が略出であろう。第五の位置づけは難しいが、『教時諍論』や『教時諍』によると、各宗の相承を述べた最後に結論的に三論宗の優位を示すために出てくるもののように思われる。従って、ひとまず最後に置かれるものと考えたい。

以下、推定される『群家諍論』の順に従って、各宗の項を順次見てみよう。

1、三論宗

三論宗に関しては、上述のように、『定宗論』では第四と第八の二箇所に見える。前者では、『群家諍論』の文を十に区切って引用し、それぞれに対して一節毎に批判を加えている。即ち、『群家諍論』の文を「述云」として引き、それに対して「今曰」として批判し、最後に「第一宗源未定」等と割注で名称が付されている。従って、この点に関する混乱はない。また、「述云」の箇所をこの順で繋ぎ合わせて読んでいくと、仏の在世から始まってインドの相承を論じ、その後漢地の相承を記すという順で一貫しており、従って、もとの『群家諍論』の記述がそのままの順で単に区切られたものと見ることができる。

これに対して、第八の方はいきなり「三論宗の高祖は」という書き出しで、『群家諍論』の引用であることが明示されていない（三二一中17）。内容的には相承の人名を挙げるのみで簡略であるが、その人名から見て、『群家諍論』の略出と見られる。ただし、そこでは「滅後三百五十年の馬鳴、五百三十年の龍樹」とするが（三二一中17―18）、第四の方は両者の年代について諸説を挙げるものの確定はしていない。しかし、ここでも馬鳴については三五〇年説、龍樹については五三〇年説を最初に出しており、第八の方はそれを受けて蓮剛がこのように要約したものと考えられる。なお、第八の最後に、「何の意か日本の祖を出ださざるや」とあるが（三二一中23）、これは蓮剛の批判と考えられる。『教時諍論』では相承の人名を掲げるだけであるが（三六六中13―17）、『定宗論』の人名と一致するので、やはり要約と見て問題ない。

因みに、これらから『群家諍論』で挙げる三論宗の相承の人名のみ記すと以下の通り。

天竺──仏世──文殊・浄名
　　└滅後──馬鳴・龍樹・提婆（聖天）・清弁・智光

漢地──鳩摩羅什・寿春僧道・曇済・道朗・僧詮・法朗・吉蔵・碩・愷・邃

2、法相宗

法相宗については、『定宗論』では第十で取り上げられる。ところで、ここで問題になるのは、先の第四の三論宗では「述云」と「今曰」の対応が明確であったのに対し、ここではその点にいささか考えるべき点がある。即ち、ここでは以下のような進行になっている。

次述法相祖云……　（三三一上29―中12）
今曰……　（　中12―中13）
義燈……　（　中13―中19）
今曰……　（　中19―中20）
後述漢地師資云……（　中20―中27）
今曰……　（　中27―下2）
義燈……　（　下3―下9）
今曰……　（　下9―　）

ここでは間に『義燈』（恵沼『成唯識論了義燈』）の文[19]がはさみ込まれている。これが『群家諍論』に引用されたものであるか、それとも別であるかが問題になる。しかし、『群家諍論』の文と直接繋がるものではないから、別のものと見られる。それ故、『群家諍論』の文は最初の「次述法相祖云」と後の「後述漢地師資云」の部分ということになる。これに対して『教時諍論』では、やはり人名を挙げるのみであるが、『定宗論』に引用された部分に基づいていると見てよい。いま、それによって相承の人名を挙げておくと以下の通り。

天竺――弥勒・無著・天親・護法・戒賢
大唐――玄奘・基・恵沼（紹）・智周

ただし、『定宗論』所引の形では、『成唯識論』の十師や玄奘門下の四人など、より多くの人名が見られる。

3、天台宗

天台宗については『定宗論』第六で取り上げられる。ここでは、『群家諍論』の説が、「次叙群家中云」「叙云」「次述天台師資相承云」「述曰」「述云」などとして計九回引かれ、これに対して「今曰」として反論を出している。従って、その限りではここでは形式上問題になる点はない。しかし、引用された文を見てゆくと、必ずしも順序よく繋がらないし、また、内容的にも師資相承だけでなく、天台宗と他の諸宗との論争にまで言及されている。そこで、その点をもう少し立ち入って見ることにしよう。

(1)「次叙群家中云……」(三一八中21—28) 天台と法相の諍論の起こり。
(2)「叙云、此天台宗……」(三一八下8—10) 天台宗は天竺に祖なし。
(3)「次述天台師資相承云……」(三一九上21—27) 天台宗は天竺に祖なし。
(4)「述曰、若於震旦……」(三一九中13—25) 漢地の相承
(5)「述曰、然彼天台宗……」(三二〇上4—7) 天台宗も龍樹の『智度論』に依るから、三論宗の支流である。
(6)「述云、天台宗云……」(三二〇上29—中4) 三論宗と相違する天台宗の論点。
(7)「述云、天台師云……」(三二〇下23—27) 法相宗と相違する天台宗の論点。
(8)「述云、天台師云……」(三二一上18—20) 華厳宗と相違する天台宗の論点。
(9)「述云、華厳倶時……」(三二一上24—26) 天台宗と相違する華厳宗の論点。

以上のように、相承と関連する問題を扱っているのは(2)〜(5)で、それ以外は天台宗と他宗の諍論の内容を論じている。ところで、ここで注目されるのは、『教時諍論』の方に引用する後半(Ⅱ)の諸宗の諍論を述べた箇所である。このうち、総論はインドからの仏教における諍論の歴史を追っているが、その中の中国で天台宗の興起によって生じた諍論を述べた箇所を見ると、そこに上記の(1)・(6)・(7)・(8)がこの順で現われている(三六八上3—20)。また、その後には華厳宗の興起によって生じた諍論が述べられるが、そこには(9)に該当する箇所が見える(三六八中6—7)。即ち、『定宗論』の天

台宗の項には、『群家諍論』のⅠⅱの天台宗の項とⅡⅰの天台宗に関する部分が合わせて引用されているのであり、従って、Ⅰⅱの天台宗の項としては上記の(2)―(5)を見ればよいことになる。

では、(2)―(5)をそのまま『群家諍論』のⅠⅱの天台宗の項と認めてよいかというと、なお問題が残る。即ち、(2)と(3)はともに天台宗が天竺に宗祖を持たず、震旦の相承のみであることを論じており、(3)の方がやや詳しいにせよ内容的に重複している。引用の形式を見ると、上述のように、(2)は「叙云」で(1)に続いているように見えるのに対し、(3)は「次述」云々と改まっている。とするならば、(2)もⅡⅰに属するもので、Ⅰⅱの天台宗の項は(3)―(5)のみからなるものと見るのが適当のようである。

ところで、『教時諍論』の天台宗の箇所（三六六中21―26）を見ると、(3)・(4)に該当する箇所のみが略出されている。そうすると、(5)の箇所ももとのⅠⅱに属するかどうか問題になるが、論述の続き具合から(5)も(4)に続くと認めてよいように思われる。特に、5の最後には、「言うところの天台宗とは、祖師の住所に従って以て宗名となす。若し所学の教に随えば、応に法華宗と称すべし」とあり、他の宗の結びと同様であることからも、このことは認められよう。

因みに、天台宗に関して(4)の箇所で挙げる相承は以下の通り。

智顗・灌頂・智威・玄朗・湛然・智度・道邃

『教時諍論』所引では、智威・玄朗・智度を欠き、道邃の前に行満が入る。

4、華厳宗

華厳宗について『定宗論』第九で取り上げる。そこでは、「述華厳宗祖云」として龍樹から法蔵まで挙げ、「已上」で結ぶ（三二一中25―下14）。ところが、問題は他のところのように、その後直ちに「今曰」として批判するのでなく、「今『伝記』を案ずるに云く」として法蔵の『華厳経伝記』の説を引き、それがどこで終わるか明示されないまま、「義燈中に此の恨みを避けて云く」と『成唯識論了義燈』[20]を引き（三二二上18）、その後ようやく「今曰」が出てくる（三二二上24）という構成になっている。従って、どこまでが『群家諍論』の文であるか検討が必要となる。

この点に関し、筆者はやはり「今案伝記云」の前まででよいと考える。それを明白にするためには、「今案伝記云」以下の構成を見る必要がある。「今案伝記云」以下では、『華厳経伝記』によって、華厳の祖師、『華厳経』に関する論・注釈を引く。その上で、「上来、疏百余巻、論七百巻、盛んに華厳を弘め、遠く大機を利す」と纏め(三二一上13)、それから華厳の思想を賛美した上で、「但し累代の釈は菩薩の行位を過ぎず。往々に之を論ずるも豈別円の両道を越えんや」と批判に転ずる(三二一上16)。これは明らかに天台の立場からの批判であり、従ってこの部分は『定宗論』の地の文であり、ひいては『華厳経伝記』への言及も地の文と考えるのが適当と思われる。『義燈』を引くのはその前で『華厳経』の位置づけに関する法相宗の説を引いたのに対するものであり、その後の「今曰」以下はそれに対する反論である。『定宗論』が『群家諍論』以外に『義燈』も引いて批判の対象としていることは法相宗の項にも見えたことである。

なお、『教時諍論』では『定宗論』所引のものよりやや簡略化された形で引いている(三六六中27—下8)。『定宗論』所引の『群家諍論』で取り上げられる相承の人名は以下の通り。

天竺——龍樹・馬鳴・堅慧

漢地——覚賢・喜覚・法業・智炬・慧光・僧範・霊衍・霊裕・慧蔵・慧覚・法敏・道英・智儼・法蔵

『教時諍論』所引では、この他に霊弁と慧苑の名が見える。

5、真言宗

真言宗については、『定宗論』では第七で扱うが、『群家諍論』の引用としては、「述べて云く、真言宗は近代に伝わる所にして、未だ宗祖を詳らかにせず。宗とする所は是れ念誦法なり」とあるのみである(三二一中5—6)。むしろここに関しては、『教時諍論』の引用の方が詳しい。

夫れ真言宗は近代に伝わる所にして、未だ師とする所を詳らかにせず。彼の宗人云く、「龍猛は吾が師なり。唐朝に不空、『大日経』『金剛頂経』を訳して以て宗趣と為す。宗人、伝述し、天竺・震旦に師資相承す」と。而るに

経論の相承なし。未だ信を取るに足りず。神呪を宗とするに随いて真言宗と曰う。（三六六下9—13）[21]

6、諸宗相承の結論

以上、『定宗論』所引の文を中心としながら、『教時諍論』所引の文を合わせ見て、『群家諍論』の諸宗の相承の部分（I-ii）の再構成を試みた。ところで、ここで問題になるのが『定宗論』第五に引かれる箇所である。ここは構成上は問題がなく、最初に「次探衆家祖匠云」とあって『群家諍論』の文を引き（三一七下12）、その後、「今曰」で反論する。以下、『群家諍論』の文は「探云」として四回引かれ、いずれも「今曰」で反論されている。

そこで、この部分の内容を見てゆくと、最初の引用では、「夫以るに、釈教遠く布くは釈迦大師の恩、群宗永く流るは龍樹大士の徳」（三一七下12—13）と、釈迦と並べて龍樹の徳を称え、その後の引用では、順次に華厳宗・法相宗・天台宗・真言宗がいずれも龍樹に発していることを述べる。そして、最後に次のように結ぶ。[22]

　応に龍樹大士は是れ仏法の棟領にして八宗の祖匠と言うべし。四河は流れを異にするも同じく達池より出で、四宗は趣を異にするも等しく三論より起る。龍樹は群家の祖匠にして、七宗は三論の支流なること、実に玆に顕らかなり。（三一八上14—17）

諸宗の相承を何故わざわざ詳しく述べてきたかという、その目的がここではっきりする。即ち、龍樹が「八宗の祖匠」であり、「七宗は三論の支流」であることこそ、道詮の主張したかったことに他ならない。それ故、この部分は諸宗の相承を述べる『群家諍論』のI-iiの結論部分と見ることができる。このことは『教時諍論』の引用からもうなずけるところである。即ち、『教時諍論』でも『群家諍論』の諸宗の相承に関する箇所を要約引用した最後に、ほぼこれと同内容の文を引いているのである（三六六下14—16）。この部分は先に既に引用した。

以上のように見てくるならば、『群家諍論』のI-iiの部分は、『定宗論』所引の文を中心として『教時諍論』を参考にすれば、その基本的な構成と内容はほぼ復元できるのではないかと考えられる。

Ⅱ、諸家諍論

i、総　論

諸家の諍論に関する部分の逸文は『定宗論』では第十二に取り上げられているが、これに関しては『教時諍論』の引用の方が詳しい。いずれの引用においても、この部分がさらに総・別に分かれる点で一致しているので、まず、総について見ることにしよう。

『教時諍論』の引用に基づいて、内容を段落立てて見てゆくと、以下のようになろう。

1、印度（三六七上27―下28）

内道対外道

小乗対大乗――①大乗経典は仏説か魔説、②八識を認めるか、③十方仏を認めるか、④大乗寺と小乗寺

小乗相互の諍論――部派の争い。

大乗の中の諍論――仏滅後千一百年より起こる。

①空有諍、②二乗無性の成仏を認めるか否か、③報仏常無常諍。

2、中国（三六七中28―三六八中14）

漢明帝永平より一六〇〇年、諍論なし。ただし、道場慧観法師等が一闡提不成仏を主張。

唐太宗貞観年間、三論・法相の諍論が起こる（三点）

天台と諸宗の諍――法相・天台（三点）、天台・三論（四点）、天台・法相（六点）、天台・華厳（二点）

華厳と諸宗の諍――法相・華厳（印度・三点）、華厳・三論（共通三点、相違三点）、華厳・法相（四点）、華厳・天台（二点）

真言と諸宗の諍――法相との類似点（二点）

この『教時諍論』の引用が果たして『群家諍論』の完全な引用かというと、I ii の部分の『教時諍論』の引用に省略が見られたことと考え合わせて、疑問が残る。しかし、中国における初期の情況を述べた箇所（三六七中28―下12）は珍海の『三論玄疏文義要』巻六にも引用されており[23]、較べ合わせると、最後の部分に多少の論述の前後があるものの、ほとんど一致する。そうとするならば、この『教時諍論』の引用はかなり『群家諍論』のもとの形に近いのではないかと推定される。また『定宗論』の天台宗の項には、既に見たように、II i の天台宗に関する箇所が引用されているが、これもその(2)の箇所を除けば、ほぼ『教時諍論』所引の形と一致していることを見ても、この推定は裏づけられる。

なお、『定宗論』第十二の引用はどうかというと、以下のようになっている。

所謂内道・外道の諍、仏説・魔説の諍、八識・六識の諍、有仏・無仏の諍、大寺・小寺の諍、如来滅度後、上座・大衆二部の別。百十六年後、十一・九部の別。第五百年、二十・五百部の執。千一百年、二士の空有の諍論、定性・無性の諍、報仏無常の諍。（三二六下28―三二七上4）

『教時諍論』所引のものと較べてみると、その印度の部分の内容とほぼ一致することがわかる。しかし、これだけでは項目を列挙しただけで、内容はうかがわれない。

ii、別　論

『教時諍論』所引の文によると、別論（別諍）は三論・法相の相諍、三論・天台の相諍、三論・華厳の相諍、三論・真言の相諍の四項目に分かれる（三六八中14―16）。ところが、『教時諍論』では肝腎のこれ等の内容に立ち入ることをしない。わずかに三論・法相の諍に関して、空有の諍論、成仏・不成仏の諍論、報仏常・無常の諍論、教時の諍論の四があり、さらに空有の諍論が三、成仏・不成仏の諍論が七、報仏常・無常の諍論が四に分かれ、計一四になるとして、それらの項目名を挙げ、最後は「乃至、具さに余の諍を釈すること、彼の如し」と結んでいる（三六八中29）。『定宗論』も同様にこれらの項目を挙げるだけである（三二七上5―11）。いずれにせよ、かなりの部分が省略されており、現在ではう

かがい知ることができなくなっている。

『群家諍論』は全三巻とされるが、上述のように、Ⅱⅰまでは『定宗論』や『教時諍論』所引のものからかなりその原形を推定できた。しかし、それでは全三巻を満たすには余りに量が少ない。恐らくこのⅡⅱが相当の分量を占めていたものと思われる。この部分が詳論されてこそ、『群家諍論』という本書の書名にもっともふさわしいものと言えよう。残念なことに、蓮剛や安然は余りそこに関心を持たなかった。しかし、Ⅱⅰまでがかなりの程度まで復元でき、また、Ⅱⅱもその基本的構造がわかっただけでも、残された資料の少ない当時の仏教界の諸宗の論争の過程を復元する上で、大きく役立つものと言えるのではあるまいか。

四　結　び

以上の『群家諍論』の逸文の検討を前提にして、これからその思想史的位置づけや、さらに蓮剛・安然への展開を見てゆくことが課題となる。しかし、既に予定の紙数を超えている。それ故、簡単に見通しだけつけるに留めたい。(24)

『群家諍論』の特徴として、まず、諸宗の諍論が極めて形式的に整理されている点が挙げられよう。Ⅱⅱの大部分が今日失われている以上、確かなことはわからないが、ⅡⅰやⅡⅱの冒頭部から相当に雄大なその規模をうかがうことができる。このような形式的な諍論の整理は既に天長六本宗書の一つである玄叡の『大乗三論大義鈔』にも見えたものであるが、(25)ここではより網羅的になっている。それは新たな発展というよりは、過去における諍論を既に過ぎ去ったものとして位置づけている感が強い。

それと関連して注目されるのは、仏教におけるある種の歴史意識がかなり顕著に見られる点である。このことは、Ⅰⅰにおける仏教の中国伝来への関心、Ⅰⅱにおける諸宗の相承の重視、Ⅱⅰにおけるインド・中国にわたる諍論史の叙述などからうかがわれる。これもまた、平安初期における仏教界の激動が一段落した上での仏教史の再認識という色合いが強い。

さて、その議論を通して道詮が主張しようとしたのは、言うまでもなく諸宗に対する三論宗の優位性である。『定宗論』の中で、蓮剛が「天長以来、円宗を学ぶ者、山に満ち、国に遍し」と自信をもって述べるように[26]、当時南都の教学、特に三論の教学は危機的な情況にあったと思われる。その中で道詮は、内容自体の論争よりもむしろ諸宗の由来と諍論の歴史をたどることによって、三論の歴史的正統性にその優位性の根拠を求めたものと思われる。

この道詮の問題提起を受け止めたのが、天台の蓮剛と安然であった。蓮剛の『定宗論』は上述のような天台宗の自信の上に、「凡そ執諍あれば、止みなん、言うことなかれ。誓いて八宗をして久住ならしめ、機に随いて生を利し、終に天台に帰し、仏慧を開悟せん[27]」という天台の開会の立場を打ち立てる。それをさらに密教の摂取によって大きく発展させたのが安然である。蓮剛は『群家諍論』の中から相承の問題を大きく取り上げる。だが、安然は様々な諍論の検討の末に、「夫以るに、一切の諍論は皆教時より起る[28]」と、教時の問題、即ち教判論へと収束させる。教判論は単純な優劣論ではなく、すべての仏法を釈迦の説法として肯定した上で、その位置づけを計ろうとするものである。その際、『群家諍論』から受け継いだ歴史性の立場は、従来の諸説をすべて相対化させることになる。その一切の相対化の上に絶対性を打ち立てようとする時、最も円熟した思想として四一教判の如きが生まれる必然性が認められるのである[29]。

（1）拙稿「初期日本仏教にみる智慧——平安初期の諸宗の諍論をめぐって」（『仏教思想・一二・智慧』、平楽寺書店、未刊）。
（2）円珍の『諸家教相同異略集』については、拙稿「『諸家教相同異略集』について」（『智証大師研究』、園城寺、一九八九年）で扱った。
（3）福原隆善「平安期における教時の諍論について——安然所引の道詮『群家諍論』をめぐって」（叡山学会編『安然和尚の研究』、同朋社、一九七九年）。
（4）拙稿「『三国仏法伝通縁起』日本三論宗章研究」（『東洋文化研究所紀要』九九、一九八六年）、一三一—一三四頁。
（5）拙稿「もう一つの仏滅年代論争——平安初期を中心に」（『中国の仏教と社会』、大蔵出版社、一九八八年）。
（6）大正蔵七五巻・二六六頁下。
（7）同・三六六頁下—三六七頁上。
（8）『教時諍』（大正蔵七五巻・三五五頁上）。『教時問答』巻三（大正蔵七五巻・四三一頁上）。『止観私記』一本（仏全〈鈴木〉

七三巻・五六頁下)。
(9) 本書発見時の報告として、硲慈弘「比叡山の蓮剛とその定宗論」(『山家学報』新一・一、一九三〇年)が注目される。
(10) 大正蔵七四巻・三一三頁下。
(11) 同・三一六頁中。
(12) 底本「従神秘書」。硲氏の前掲論文所引に従って、「神」を「袖」、「秘」を「抜」に改める。
(13) 硲氏はさらに、『定宗論』では、最澄大師・円仁大和上と言って、伝教大師・慈覚大師と言っていないことから、両大師の諡号宣下のあった貞観八年七月一二日以前の著作ではないかとしている(硲、前掲論文、二七―二八頁)。
(14) 田島徳音氏もこの点に疑問を呈している。『仏書解説大辞典』「教時諍」の項。
(15) 注(5)所引の拙稿。
(16) 大正蔵七五巻・三五五頁上。
(17) 同・三六六頁中―下。
(18) 同・三六七頁上―三六八頁中。
(19) 『成唯識論了義燈』巻一(大正蔵四三巻・六五九頁下、六六〇頁下、六六一頁上)。
(20) 同(大正蔵四三巻・六六〇頁下)。
(21) 底本「取」を大正蔵脚注により「随」に改める。
(22) 底本「求」を大正蔵脚注により「永」に改める。
(23) 大正蔵七〇巻・二九一頁中―下。
(24) この過程に関する論考として、福原隆善氏の前掲論文の他に、曽根正人「九世紀に於ける天台宗の八宗体制への同化」(『就実女子大学史学論集』創刊号、一九八六年)がある。
(25) 注(1)所引の拙稿参照。
(26) 大正蔵七四巻・三一六頁中。
(27) 同・三一七頁中。
(28) 大正蔵七五巻・三六九頁上。
(29) こうした思想史的な展開とともに、『群家諍論』の安然への影響として注目されるのは、安然が引用であることを断らずに、『群家諍論』の文を用いていると思われる箇所がある点である。例えば、『教時諍論』で、馬鳴の年代を出すのに、『大乗

本法経』『勝頂王経』『摩尼清浄経』『変化功徳経』『摩耶経』『常徳三昧経』『成実論序』を引くが（大正蔵七五巻・八三四頁中）、これは『定宗論』所引の『群家諍論』に見えるところである（大正蔵七四巻・三一六頁下）。

『大乗三論大義鈔』の思想史的考察

大西　龍峯

一　序

天長六本宗書の一として知られる玄叡（　―八四〇）の『大乗三論大義鈔』四巻は[1]、日本三論宗の文献の中にあって、少なからず異彩を放つ存在と言えるであろう。その理由の第一は、本書が字句解釈を事とする経論の末註ではなく、宗義のみを取り上げて論ずる綱要書だという点にある。それというのも、日本に最も古く伝来されたといわれる三論宗は、すでに隋代、吉蔵によって学説の大成が行なわれており、以後多くは彼の遺した著作の祖述注解を専らにして伝承されることになったからである。すなわち、日本三論宗では、大局的な見地から自宗の主要教義を整理し、他宗との相違を際だたせる目的をもって綱要書を製作する試みは、殆ど皆無であり、むしろそういう場合には、吉蔵自身が撰述した『三論玄義』に末註を作ることで満足したようなのである。

理由の第二は、本書がこれ以前の綱要書とは異なった構想と手法によって製作されている点である。例えば『三論玄

義』は破邪と顕正の二部構成をとっているが、玄叡はおなじく二部構成としながら、破邪の部を後半において、当時の論争を再現する形をとって他宗との異同を明らかにするのである。つまり、他宗の学説批判を行ないつつ自宗の教義体系を建立するという、古来広く用いられてきた手法ではなく、論争そのものの具体的内容と問題点を明確にし、それによって三論宗の立場を示そうとするのである。したがって本書における問答体の叙述も、単に論述上の便宜の域を超えて、しばしば当時の論争の状を髣髴とさせるものがある。例えば、通常は自宗が答者の側にたって、他宗の批判を受けて答えるというのが一般であるが、本書では時に自宗が問者の側にまわって、他宗の学説を問いつめていくという形も見られ、これなどは当時の具体的な対論に取材することによって生じたものではないかと推察される。

理由の第三は、本書に取り上げられた論争の主題の多くが、学説の大成者である吉蔵以後に生じてきたものだという点である。その点、日本三論宗においては、吉蔵の学説のみに頼るわけにもいかず、改めて独自に解答を示さねばならない問題と状況に直面することとなったのである。それらの問題点の整理と解釈は、まさに本書において始めて体系化されたのである。

さて、以上に述べたことからも知られるように、本書は伝統宗学がしばしば陥りがちな古典研究の色合いをもった著作ではない。それどころか自ら直面する課題に照らして、自宗の教義を新たに再編成したものであり、甚だ時事的要請を担った著作なのである。そこで本稿では、日本三論宗が新たな対論者と課題に直面して、吉蔵以来の三論教学をどのように再編成したのか、またそのために何ほどの変容が起こったのかについて、若干の考察を加えてみようと思うのである。

二　成実宗の位置づけ

もともと三論宗は、梁の三大法師を中心として江南に勢威を張った成実宗との競合対決を経て、その学説を展開してきた。唐代初頭まで生き、三論の教学を大成した吉蔵にしても、主要な学説の多くは、なお成実宗との論争を念頭にお

いて主張されたものであった。

一方、玄叡が本書を著わした平安初期の教界にあって、成実宗はいかなる地位を占めていたかというと、吉蔵当時とは状況はまるで一変して、三論宗の附宗という取り扱いになっていたようである。無論、附宗というからには、もはや両者は競合者でなくなったわけである。それどころか本来鋭く対峙して相容れないところの学説であったものが、いつのまにか自宗の内に取り込まれ、附属学説と見なされるまでに至ったのである。そのことは本書において、自宗の大意を述べる中で取り上げられており、事情の一端を知ることができる。玄叡はその箇所で『三論玄義』を要約する形で破邪顕正の義を説き進めており、その破邪のところでは吉蔵と同じように外道、毘曇、成実と順次批判を行なっている。しかしその批判の後で、次のような問答を新たに附け加え、かつて論敵であった成実宗も今は妥協できる対象に変わったことが告げられるのである。(2)

問。成実論の宗は既に是れ所破なり。何を以て成論を三論宗に属するや。若し所破を三論に属すと言わば、毘曇も亦た爾り。何ぞ倶舎宗を唯識宗に属して、三論家に摂属せざるや。

答。成実論が三論に属するに、略して四義有り。

一には、二諦の義が相似す。成論師の云わく、「俗有真空なり」と。三論も亦た爾り。〔言は同じくして意は異なるなり。故に所破となる〕

二には、性空の義が三論と相似す。成実宗に云わく、「真諦の理に於て依他は性空なり」と。三論も亦た爾り。〔但し成実宗は表彰の空も亦た是れ但空なり。三論の所立は遮止の空も亦た之れを名づけて不可得空と曰う〕

三には、成仏の義が三論と相似す。成論を伝うる師は五時を立てて云わく、「第四時に於て同じく一乗に帰す。五乗の善は皆な作仏に帰す。有識の含霊は皆な当に成仏すべし」と。三論も亦た爾り。〔但し五時を破して、成仏を破せず〕

四には、常住の義が三論と相似す。成論を伝うる師は第五時に於て、智法身は常住不変なりと説く。三論も亦た爾

り。〔此れ亦た時を破して、常の義を破せず〕

設問は、破折の対象たる成実宗がどうして三論宗に附属されるのか、もし破折対象であることによって附属の理由とされるのであれば、毘曇も同様であり、当然倶舎宗も附属されるべきである。にもかかわらず倶舎宗は法相宗に属するのは何故かというものである。この設問から、既に本書の成立以前に、倶舎・成実の二宗が、それぞれ三論と法相の附宗と見なされていたことが知られるであろう。またそのことは、年分度者の数と学業の別を定めた延暦二五年（八〇六）正月の、次の法令によっても裏付けられるのである。(3)

華厳業二人　並びに五教指帰綱目を読ましむ。
天台業二人　一人は大毘盧舎那経を読ましむ。一人は摩訶止観を読ましむ。
律業二人　並びに梵網経若しくは瑜伽声聞地を読ましむ。
三論業三人　二人は三論を読ましむ。一人は成実論を読ましむ。
法相業三人　二人は唯識論を読ましむ。一人は倶舎論を読ましむ。

すなわち、三論宗の年分度者のうち、一人は成実論の研究者とし、法相宗の年分度者のうち、やはり一人を倶舎論の研究者とするのである。では何故成実と倶舎を別立せず、敢えて三論と法相の二宗に附属させたのであろうか。少なくとも勝宝三年（七五一）頃までは、どちらも宗派としての独立性を保持していたと考えられるから、(4)その時期より延暦二五年に至る半世紀の間に何らかの変化が起こったということになる。その変化とは、言うまでもなくかの半世紀間に行なわれた三論と法相との論争に起因し且つ醸成されたものにほかならないであろう。しかし実際のところ、破折の対象であった成実宗がどのような形で三論宗に附属することになったのであろうか。これについて玄叡は、先に引用した問答の中で、四つの教義上の相似点を挙げて主たる理由となしている。すなわち、二諦・性空・成仏・常住の四義について、いずれも付与せる意義内容は異なるけれども主張そのものは同じと言うのである。かつて強調された意義の相違よりも、ここでは主張の類同に重きが置かれるようになったわけである。そして玄叡は、これに続けて成実と法相の相

違点についても言及するのである。

成実宗の義と法相宗と全く相似せざるに亦た四種有り。

一には、二諦の義が法相に似ず。成論師の云わく、「俗有真空なり」と。法相宗の云わく、「四重の俗諦は空及び有に通ず。四重の真諦は唯だ有にして空に非ず」と。

二には、性空の義が法相に似ず。成論師の云わく、「依他の法は真諦に於ては空なり」と。法相宗の云わく、「依他起性は勝義には不空なり」と。

三には、成仏の義が法相に似ず。成論師の云わく、「一切皆な成ず」と。法相宗の云わく、「成と不成と有り」と。

四には、常住の義が法相に似ず。成論師の云わく、「報仏は常住なり」と。法相宗の云わく、「報仏は無常なり」と。

是の義に由るが故に、成実論の宗は但だ三論に属して法相に属さず。

三論と成実で主張が類同するとされた二諦・性空・成仏・常住の四義について、まさに成実と法相とは相違するというのである。つまり、この当時の三論宗にとっては、成実宗との相違は殆ど無視できるものと化しており、それよりもむしろ主張の類同する点において、両者同じく法相宗より到底無視することのできない強力な批判を浴びる状況にあったのであろう。先にも述べたように三論と成実は、長く最も重要な論敵であったから、当然互いの教義についてもそれ相応の学習はしていたはずである。したがって、それぞれの学習の実態は、三論・成実の兼習という傾向にあったと思われる。その場合、両宗の主張に関し共通の論敵が現われたとなれば、とりあえず論争の場では同じ側にたって応戦する立場になる。勢い三論と成実は、いつしか同盟を結んで共に論敵に当たることになっていったにちがいない。そしていったん習合が始まってみると、両者の位置づけが問題となり、小乗である成実は従で、大乗である三論が主ということになったものであろう。おそらくはこのような過程を経て、成実は三論の中に吸収され、附宗の位置に甘んずるようになったと考えられる。では、倶舎宗の場合はどうであったろうか。玄叡は、倶舎が三論に附属せず、かえって法相に附属することについて、以下のような理由を挙げている。

倶舎論の宗の、三論に属せざるに亦た五義有り。
一には、二諦の異なり。三論の云わく、「有は俗にして、無は真なり」と。毘曇宗の明さく、「空を俗諦と名づけ、有を真諦と称す」と。法相宗に四重の二諦を立てる中に、初重は全く毘曇に同じ。
二には、法門の異なり。三論宗には無生観門を説き、毘曇宗には法数の法門を明かすこと、法相所立の法数と亦た同じ。〔但し大小乗、其の意異なるのみ〕
三には、成仏の異なり。三論家の云わく、「一切皆な成ず」と。毘曇宗には五種性の義を立てて、成と不成とあり。法相も亦た爾り。〔但し建立する所の五種性の義、大小乗異なれども、無性と定性との不成仏は全く法相に同じ〕
四には、無性の異なり。三論家の云わく、「一切衆生は悉く仏性あり」と。毘曇宗の云わく、「無性の衆生有り」と。法相も亦た同じ。
五には、無常の異なり。三論宗には法身常住と説く。毘曇宗の云わく、「法身は無常なり」と。法相も亦た同じ。〔毘曇は樹下成仏の身を以て法身となす。大乗所明の法身と異なるも、但だ無常を明かすことは法相に似たり〕
是くの如き義に由って、倶舎論の宗を但だ法相に属して、三論に属さず。

すなわち、二諦・法門・成仏・無性・無常の五義において、倶舎は三論と相違し、かえって法相と類同するのだという。ところで、これらの五義は、第二の法門の義を除けば、実に三論と成実が共に法相と対立して同盟を結んだところの論点に他ならない。ということは倶舎と法相の間にも、三論と成実の間で進行した経過と同様のことが起こったとみてよいのではあるまいか。つまり倶舎と法相は、共通の論敵に対して同盟を結ぶことになり、そのような形で論争を行なううちに遂に習合していったのである。しかし、こちらの場合の習合は、『倶舎論』が真諦訳から玄奘訳にとって代わられることにより、三論と成実のそれよりも比較的容易であったにちがいない。もともと倶舎も唯識も世親撰述の論書を中核にすえており、学説に関しても修道論を始めとして甚だ近しい要素を少なからず有しているからである。但し訳経者の玄奘と真諦の間には解釈に径庭が存するから、真諦訳を用いるか、玄奘訳を用いるかで異なった状況が生じてくる。

法相宗は玄奘訳の唯識論書を祖典と仰ぐから、倶舎宗も習合に際しては玄奘訳『倶舎論』を取ることになったであろう。もっとも日本で成立した倶舎宗が、三論と対立した毘曇宗を背景としたものでなく、初めから玄奘訳の阿毘達磨論書を所依としていたとすれば、話はもっと簡単で、おそらく成立の当初から倶舎と法相は親子のようなもので、いつでも同居できる状態にあったことになる。ともあれ、以上のことから、当時の論争において最も重要な主題は、二諦空有や成仏や、報仏の常無常といった三点に集約されるものであって、これらの主題をめぐる論争によって四宗の位置関係が決まったであろうことが推察されるのである。すなわち成実は三論の附宗となり、倶舎は法相の附宗となって相対することとなったわけである。

なお附宗という言葉の内容だが、どうも単に附属する学説・学派というのではなく、基礎学という意味合いも有していたのではないかと思われる。いわば倶舎は法相を学ぶための基礎学であり、成実は三論を学ぶための基礎学ということである。例えば凝然の『八宗綱要』における成実宗の取り扱いを見ると、それは成実宗の成立や学説の紹介というよりも、『成実論』そのものの翻訳流伝と論説内容を述べたものといったほうがよい。しかも論説内容ということで取り上げられた二十七賢聖や五位八十四法といった説は、明らかに『倶舎論』との対比を意識して述べられたに相違ないであろう。とりわけ五位八十四法の説は、もともと『成実論』には整理された形で説かれていないものであり、敢えてその気になって探求すればそういう体系も見いだせないことはないといった程度に過ぎない。ではなぜこのような説を『成実論』から導き出す必要があったのであろうか。その点、この成実の五位八十四法を、倶舎の五位七十五法と唯識の五位百法の間におくという、おそらくは日本で古く成立したらしい位置づけが参考になるであろう。無論、倶舎宗や法相宗には、『成実論』をこうした形で捉える理由や必然性は全くない。成実宗自身はどうかというと、かつて論敵だった三論宗よりも、更に相容れぬ立場にある法相宗の下風に自らを位置づけることは、それこそ思いもよらぬことであったにちがいない。当然成実を附宗とした三論宗の説と考えるのが妥当ではあるまいか。三論宗にとってみれば、附宗となったとはいえ、梁の三大法師などの成実宗の学説を取り入れることはできないので、結局『成実論』そのものの仏

教基礎学的要素に着目し、これを三論の基礎学ということで位置づけるほかなかったであろう。このことが、成実宗という名称が長く後に至るまで伝えられながら、成実宗の文献や学説そのものは殆ど研究されず散逸していった要因と思われる。そして三論と法相との対立は、いつしかその附宗＝基礎学の優劣といった側面にまで波及し、上にみたような『成実論』の位置づけが主張されることになったのではあるまいか。

三　論争の主題と背景

『大乗三論大義鈔』は、大きく二部構成となっており、前半では三論教学の要義を述べ、後半では当時盛んに行なわれた論争を整理している。その概略は以下のごとくである。

述自宗
　問答大意
　往復別義……㈠八不義、㈡二諦義、㈢二智義、㈣方言義、㈤仏性義、㈥不二義、㈦容入義、㈧一乗義、㈨教迹義、㈩三身義

諍他宗
　諍論可不
　正述諍論……㈠空有諍論、㈡常無常諍論、㈢五性爾非爾諍論、㈣有性無性諍論、㈤定不定性諍論、㈥変易生死諍論、㈦三一権実諍論、㈧三車四車諍論、㈨教時諍論、㈩説不説諍論

前半の「述自宗」に関する論述は、時に新たなコメントを付した部分があるにしても、大体は吉蔵のあれこれの著作から抄出摘記してまとめられたものである。まず「問答大意」では、『三論玄義』を要約する形で、三論宗がどのような邪謬を破し、どのような教義を正とするかについて説いており、ついで「往復別義」では、『大乗玄論』に範をとって主要な学説を一〇科に整理して提示している。「問答大意」の中には、既に前節に明らかにした通り、『三論玄義』に

沿いつつも新たな論争上の立場と主題が付け加えられていた。その点「往復別義」にも、同様に多少の変化を見ることができる。すなわち『大乗玄論』に取り上げられたのは、二諦義、八不義、仏性義、一乗義、涅槃義、二智義、教迹義、論迹義の以上八科であったが、比較してみると科目にも順序にも異同のあることが容易に知られよう。先に科目の異同についてみていくと、方言義、不二義、容入義、三身義の四科が増えて、涅槃義、論迹義の二科がなくなっている。方言義は、『大乗玄論』で二諦義の一部として言及されていたものだが、本書では別立されて主要科目に格上げされた格好である。これは第一の方言、第二の方言、第三の方言とそれぞれに、世諦中、真諦中、二諦合明中の三種の中道ありと説くもので、この点八不義にも三種中道説があって、本書の意図はどうやら両者の区別とその独自の意義を解明するところにあったようである。安澄（七六三—八一四）の『中論疏記』は方言義を扱った箇所がちょうど欠落して無いので、玄叡以前においてこの問題がどのように認識されていたか明らかでないが、玄叡以後には観理（八九五—九七四）が『方言義私記』という一書を著わしているので、[5] 日本三論宗で或る時期重要視されていたことは確かである。次に不二義と容入義だが、いずれも『維摩経』の解釈に関わる説である。前者は『浄名玄論』に大乗教義一般と併せて詳細な議論が展開されており、三論の重要な学説と見なしうるものであるけれども、しかし核となる論点からすれば八不義に尽くされる内容であるから、とりたてて議題となる理由がなければ敢えて別立する必要はないと思われる。また後者の場合は、問題の範囲そのものが限られていて、甚だ『維摩経』に密着した学説であるから、不二義以上に別立される内容でない。これらは明らかに維摩会の論議で取り上げられた議題であったに相違あるまい。慶雲三年（七〇六）に始まるこの法会は、一時中絶することもあったが、奈良朝にも継続され、延暦二〇年（八〇一）には恒例として勅修されるようになったといわれる。したがって不二・容入の二科は、まさに時事的要請を担って浮上してきた学説といってよかろう。三身義はどうかというと、これは法相宗との論争の主題の一つであった報仏の常無常の問題に関係して取り上げられたものであろう。では『大乗玄論』にあった涅槃・論迹の二科は、どうして本書で省略に付されたことになったのであろうか。「往復別義」の末尾に玄叡は、次のように記している。

今十条を題して以て大況を叙ぶ。一家に又或は悉檀、涅槃等の衆の義科あれども、煩を恐れて述べず。

わざわざ「一家に悉檀・涅槃等の義科あり」というあたり、ほんとうは涅槃義についても論述したかったようである。敢えて省略したのは、一つには玄叡が最初から全体の構成を意識していたためであろうと思う。それというのも、本書は手控えのノートのつもりで書かれたものではなく、奉勅撰というように読者がはっきり確定していたからである。そこで、全体を自宗の綱要と他宗との諍論の二部に分け、それぞれ一〇門の義科を設けて論ずるというように、まず形式を把握しやすい形に決めた上で、数あるテーマに優先順位を与えていったにちがいない。そして優先順位を与える上で目安としたのは、おそらくは当時における公の論筵での話題性にあったであったろう。それ故にこそ、三論宗にとって重要な筈の涅槃義も「煩を恐れて述べず」とされ、代わって不二・容入のような学説が浮上してきたのである。また「往復別義」の一〇科の次第も、「正述諍論」との連関を考慮して配列されたようであり、八不・二諦・二智・方言の四義は空有の諍論に関係し、仏性義は五性の爾非爾・有性無性・定不定性・変易生死の諍論に、一乗義は三一権実と三車四車の諍論に、教迹義は教時諍論に、三身義は常無常と説不説の諍論にそれぞれ対応し、不二・容入の二義は当時重要な論筵であった維摩会において竪義された学説を特に収載したものと思われる。

さて次に「諍他宗」であるが、「諍論可不」は論争の動機と目的について得失を論じたもので、同じく論争といっても二種あって、玄叡は自他の宗に執着して怨害の心を抱くのは不可であり、身子・善吉の論争のように広く群品を利し、大いに仏法を興隆するものが可であるとしている。「正述諍論」は、当時行なわれた論争のうちから一〇種の議題を選んで記述しているが、対論の相手は圧倒的に法相宗が多いようである。さて、これら一〇種の諍論において、玄叡がまず第一に挙げたのは空有に関する問題であった。これは清弁・護法の論争に端を発するとされるものだが、実際には玄奘が有部や唯識の文献と共に訳出した『大乗掌珍論』の位置づけに関連して起こった問題であろう。というのも、法相宗の学匠は、この書を玄奘が伝えて訳出したことから、最初のうち唯識文献と見なしていた節があるからである。例えば玄奘門下の神泰と文軌の二師は、清弁の学徒は瑜伽の学徒にほかならないとしていたこと[6]、これその証の一であり、

秀法師の撰述になる『掌珍量噵』には、[7]

凡そ清弁の宗を伝えたるは已に是れ玄奘なり。玄奘已に基師に授けて立てしむ。此れより以外、誰か更に天竺に進んで清弁の宗を受くるや。（大正蔵六五巻・二六八頁下）

とあって、清弁の『掌珍論』を伝えたのは玄奘であり、玄奘はこれを法相の大成者たる慈恩に授けたと述べていること、これその証の二である。そして第三の証は、慈恩自身が『因明入正理論疏』の中で、『掌珍論』に説かれる以下の比量を真比量と見なしていたことである。

真性には有為は空なり、幻の如し、縁性なるが故に。

無為は実有ること無し、不起なるがゆえに、空華に似たり。（大正蔵三〇巻・二六八頁中）

後に上の二量が真比量であるか似比量であるかをめぐって、空有の論争が展開していることを思えば、このことは奇妙というほかない。おそらく慈恩が『因明入正理論疏』を著わした後になって、『掌珍論』の著者清弁が唯識の学匠ではなく、むしろそれと真っ向から対立する中観の学匠であり、しかも『掌珍論』で「相応師」の名で破斥されるのは護法であることが指摘されたのであろう。ここで護法の義を正義とする法相宗としては、一転して『掌珍論』批判、とりわけその中核となる上の二量の誤謬を析出することに尽力せざるを得なくなってきたわけである。そのため慈恩も、『成唯識論述記』では主張を改めて、『成唯識論』巻三に、

有るひと、大乗の遣相空理に執して、究竟と為すは、似比量なり。（大正蔵三一巻・一六頁上）

とある破斥対象は清弁その人を指すものであり、「似比量なり」とされているのは、かの『掌珍論』の比量にほかならないとするのである。[8] 一方三論宗は、法相宗の教時論によって、清弁と同様に遣相空理に執するもので未了義と断ぜられたから、清弁の比量の救釈に乗り出すこととなり、かくして三論・法相の空有の論争が開始されることとなったものであろう。もっとも清弁の比量を似比量とする所以については、法相宗内でも説が一定していたわけではないらしく、様々な主張がなされていた。[9] そうした異同の整理は善珠によって試みられて成果を得ており、[10] おそらく玄叡もこれを参

照して法相の学説の整理と論評を行なったものと思われる。しかも玄叡は、弘仁年間(八一〇—八二三)の初めにしばしばあったとされる、安澄と泰演の宮中講会での空有の論争[11]も目睹していた筈であるから、こうした実際の論争に取材した部分もあるかもしれない。

次に第二の常無常の諍論は、報仏すなわち智法身の常無常を論じたものである。法相宗では、報仏は金剛の後心に始めて生起したのであり、生者必滅の有為法の道理からして必ずや滅すべきものであり、また報仏は智あり相好を具するので色心があり、色心がある以上は有為法にほかならないとする。結局清浄法界の理のみをもって常住の法身と考え、智身の報仏とは画然と区別するのである。これに対し三論宗は、理智不二の観点にたって報仏の常住を主張しているので、その点両者の争点は理智の解釈に関係したものと言ってよかろう。なお、この問題に関しては、天台宗や華厳宗でも報仏常住を説いていたが、仏身論の細部に及ぶとそれぞれ特異な点があって、各宗入り乱れての論争を行なっていたようである。

第三の五性爾非爾の諍論から第六の変易生死の諍論に至る四種は、いずれも成仏の問題に関係しており、その淵源は玄奘門下に発したものらしい。すなわち慈恩・玄応・神廓・神泰といった諸師は、玄奘の新たに訳出した経論に基づいて、有為の人法はもともと法爾として差別があるといい、五姓各別説を唱え、定性二乗と無性有情の三は成仏できないとした。一方法宝・霊潤の諸師は、この学説に得心がいかず、真諦訳の経論に依拠して批判し、一切成仏・悉有仏性説を支持したのである。[12]とりわけ法宝の『一乗仏性究竟論』は、中国旧来の仏教諸宗に広く賛同を得たらしく、慈恩の学説を仰ぐ慧沼は『能顕中辺慧日論』を著わして、いちいち詳細に反論を行なった。ここに成仏をめぐる法相と諸宗との論争が加熱してくるわけだが、三論宗は一切成仏・悉有仏性説の立場をとるので、当然この論争にも早くから関わっていたと思われる。その際の立論の根拠となったのは、どうやら法宝の書であったようで、奈良朝の慶俊(　—七七八)はこの書に補釈を加えたらしい『一乗仏性究竟論記』六巻を製作している。玄叡の論述も、概ね法宝の説に準拠しており、おそらくは慶俊の議論を継承しているのであろう。後に円宗(　—八八三)が『一乗仏性慧日抄』を著わしたときも、[13]や

は同様に法宝の書によっているところをみると、三論宗における成仏説は法宝の影響を深く受けて展開することになった模様である。

第七・第八の諍論は『法華経』に関するものである。三一権実の諍論の議題は二つあって、一つは解深密深・法華浅とする法相宗に対する反論であり、いま一つは法華深・華厳浅とする天台宗に対する反論である。末尾に華厳深・法華浅を説く華厳宗も謬執であると言い、そのことは上の二宗批判に準じて知るべしとしている。三論宗は、大乗経典顕道無異を主張するので、経典間に深浅の別を論ずることを許さないのである。これは吉蔵が成実宗の五時教判などを批判した際に用いた学説の敷衍と見てよかろう。次に三車四車の諍論は、天台宗と華厳宗の四車説をそれぞれ破斥する。この論争は吉蔵時代にもあったもので、大体の主旨はそれを継承しているが、議論に上った事柄には多少の変化も見られ、天台の四車説批判には因明を用いての批判も現われている。

第九の教時諍論では、法相宗の三時、天台宗の四教、成実宗の五時を挙げて論難し、第十の説不説諍論では、天台・真言の二宗が主張する報仏説法を否定する。以上大まかに一〇種の諍論を展望したわけだが、吉蔵以後の主要な変化と言うべきは、以下の三点であろう。第一は、空有の論争をきっかけとして清弁を祖師の一人に加えたことで、以後三論宗では因明の研究が重視されるようになった。もっとも因明の重視は、法相宗と論争したすべての宗派で起こったことで、しかも維摩会のような法会では、因明と内明の二本立てで竪義が行なわれたから、諸宗共通の変化でもあった。第二は、成仏問題の論争において法宝の学説を尊重し、これに依傍して論じた点で、このことによって法相文献の研究と部分的吸収が進められるようになった。それというのも、問題の主要な争点が唯識経論の記述の解釈にも関係していたからである。第三は、報仏の常無常や説不説の諍論を通じて、仏身論が整備された点である。吉蔵自身は仏身論に関する対論に余り遭遇しなかったのか、あれこれの著作に散説するのみで、体系的に論じたことはなかった。この点日本三論宗は、仏身論を整備し体系化する必要性が生じてきたのであり、とりわけ報仏の解釈が焦点となっていた。後になると、珍海（一〇九一―一一五二）のように地論宗の所説を参看して、法報二身の異同を詳細に論ずることも見られる[14]ので

ある。なお、このほかにも細部にわたってみれば、種々の変化を抽出できるであろうが、大体はこの三点に集約できるであろうと思う。さて、これらの三点について言えることは、要するに論争される議題の変化、あるいは対論者の変化によって、新しい要素が取り込まれ、同化され始めたということである。

四　結

以上、玄叡の時代にあって、日本三論宗が誰をもって主要な対論者と目し、またどのような課題に直面し専念していたかを概説し、その背景と影響の一端を考察した。すなわち、空有・成仏・仏身に関する法相宗との論争の中で、かつての論敵であった成実宗とは協調する方向に向かい、そして結局附宗としての新たな位置づけが行なわれることになった。また、自宗の主要教義についても、再編成がなされ、維摩会に関連して不二・容入の二義が浮上し、報仏問題をめぐって三身義が整備され重要教義の一に加えられた。更に清弁や法宝の学説の受容があり、対論の上からは因明の研究がことのほか重視され、因明の作法からする過失の指摘が追求されるようになったのである。吉蔵以来の学説を継承し準拠しながらも、対論者と議題の変化は、日本三論宗に否応なく新しい要素を注入していったわけである。

(1)　玄叡の伝記に関する考証と、『大乗三論大義鈔』が撰述された前後の三論宗の動向については、平井俊榮博士の以下の二論文を参照されたい。「大乗三論大義鈔の著者玄叡について」(『駒沢大学仏教学部紀要』第二六号)、「平安初期における三論・法相の角逐をめぐる問題」(『駒沢大学仏教学部紀要』第三七号)。

(2)　これより以下、三論・成実・法相・倶舎の四宗の位置づけを論じた記述の引用は、大正蔵七〇巻・一二一頁下—一二二頁上にある。

(3)　『類聚三代格』前篇巻二「年分度者事」延暦二五年正月二六日条。

(4)　『大日本古文書』一三巻三六頁に収められた「僧智憬章疏本奉請啓」に、法性(法相)・三論・律・倶舎・成実の五宗について、それぞれ大学頭・小学頭・維那の任にある僧の名が挙がっているから、それぞれ独立した宗派組織を有していたと思われる。

(5)　伊藤隆寿「方言義私記について」(『印度学仏教学研究』二八—二)に、本書の紹介がなされている。

（6）『大乗三論大義鈔』巻三（大正蔵七〇巻・一五三頁上）に「泰と軌の二師は、並びに清弁の学徒は瑜伽の学徒なりと云う」とある。

（7）富貴原章信『日本唯識思想史』（二七四―二七七頁）によると、この秀法師は、慈訓の弟子の仁秀（　―八〇八）を指すという。

（8）『掌珍論』の二量について、慈恩自身が『因明入正理論疏』と『成唯識論述記』の間で意見を異にしていることは、根無一力「唯識比量をめぐる諸問題」（『印度学仏教学研究』三三―一）の論文によって知った。しかし根無氏は、この慈恩自身の矛盾が、何に起因するものであるかについては説明されておられない。

（9）『大乗三論大義鈔』では、慈恩・神廓・慧沼・円測・智周の五師の説を挙げて、いちいち詳細な論評を行なっている。そのほかにも、真性を有法とするかどうかでも、慈恩と慧沼の異同があり、清弁と護法の論争の見方についても三説あったようである。

（10）善珠の『分量決』後半に、「掌珍論為量顕過決」があり、真性有法決、三支顕過決、対敵顕過決、余量同異決、文外顕疑決の五節をもって論じている。

（11）『日本紀略』前篇第一四・弘仁五年三月戊辰条、及び『本朝高僧伝』巻五「安澄伝」参照。

（12）この法相宗内の分裂について、ここでは安然（八四一―　）の『教時諍』（大正蔵七五巻・三六七頁下）の記述によった。なお霊潤が玄奘訳と真諦訳の相違を一四門に分けて提示し、玄奘訳を破斥したことは、宇井伯寿「瑜伽行派における二系統」（『印度哲学研究』第六巻所収）に論じられている。

（13）浅田正博「一乗仏性慧日抄における一乗仏性究竟論の影響」（山崎教授定年記念『唯識思想の研究』所収）に、法宝の書と円宗の書とを対照した研究があり、円宗の書はその内容からいって、『一乗仏性究竟抄』と称するのが正しいと述べておられる。

（14）『三論玄疏文義要』巻八、大正蔵七〇巻・三三一頁上以下、及び『三論名教抄』巻九、大正蔵七〇巻・七七二頁中以下。なお吉蔵の仏身論を扱った論文に、平井俊榮「吉蔵の仏身論」（『仏教学』第六号）がある。

般若について——道元禅師の般若理解

伊藤　秀憲

一　はじめに

筆者は三論教学を専門としているわけではなく、道元禅師（一二〇〇—一二五三）の著作を通して、禅師の教えを研究している者である。筆者に課せられた論題は「吉蔵と道元」であったが、両者の大部な著作を前にして、とても双方を論じることはできないと、一時は筆を投げようかとも思った。しかし、折角の与えられた機会であるので、筆者の研究領域内で論じてみようと、思い直して筆を執った次第である。

ところで、道元禅師の著作の中に、吉蔵（五四九—六二三）の著作からの直接の引用は認められていない。[1] 禅師に大きな影響を与えたのは、その引用経論の上から言って、三論よりもむしろ天台教学であったと言えるのであるから、直接の影響が認められない両者を比較して論ずることは、それほど意義のあることとは思わない。それよりも、それぞれの思想をより明確にすることの方が大切であろう。

筆者が本稿で取り上げようとするのは「般若」ということについてである。これまでの三論研究においても論究されており、当然本書でも他の執筆者によって、吉蔵或いは三論教学では「般若」をどのように捉えていたかが論じ解明されるであろうから、三論教学に対して理解の浅い筆者が、ここで改めて論じる必要はないであろう。それ故、筆者は道元禅師の「般若」理解についてのみ論じることにする。

道元禅師は正伝の仏法を求めて入宋し、如浄との出会いによってそれを日本に伝い得たとする。だから、禅師は自分の「般若」理解は、仏教の正統のものであると確信していたはずである。しかしその理解は、インド・中国仏教研究者、就中三論教学の研究者からは、「般若」が正しく理解されていないと指摘されるようなものであるかも知れない。だが、それらとの比較をここで試みるつもりはない。筆者は、最初に課せられた「吉蔵と道元」の「道元」の「般若」理解を論じようとするわけである。それがもう一方の「吉蔵」の理解とどういう関係にあるかは、各研究者のご判断に委ねることにしたい。

以上の理由で、『三論教学の研究』という統一テーマのもとで、逸脱しているとも思える論題ではあるが、あえて論じようとするわけである。

二　般若は知性か

prajñā（般若）という語は、「慧」「智」「智慧」と訳されるのであるが、(2) 一体それはどのようなことを意味するのであろうか。

最近、袴谷憲昭氏は、これを「知性」と訳されているが、「般若」とは「知性」のことなのであろうか。氏は道元禅師の『正法眼蔵』仏道の巻を引用して、次のように述べている。

仏道におきて、各各の道を自立せば、仏道いかでか今日にいたらん。迦葉も自立すべし、阿難も自立すべし。もし自立する道理を正道とせば、仏法はやく西夫〔天〕に滅しなまし。各各自立せん宗旨、たれかこれ慕古せん。各各に

自立せん宗旨、たれか正邪を決択せん。正邪いまだ決択せずば、たれかこれを仏法なりとし、仏法にあらずとせん。この道理あきらめざれば、仏道と称しがたし。

要するに道元は「仏教は悟りの宗教である」という通念を否定しているのである。各自の体験（悟り）が仏教だなどと言っていたら仏教は滅んでしまうのであり、これぞ仏教だと主張しうるためにはまず正邪の決択に俟たなければならないと道元は言うのだが、その正邪の決択こそ正統な意味での知性（prajñā=pravicaya）にほかならない。(3)

「これぞ仏教だと主張しうるためにはまず正邪の決択に俟たなければならないと道元は言う」とするのであるが、果たしてそのようなことを述べているのであろうか。仏道の巻では、仏道には宗称などあろうはずがないことを一貫して説いているのであるが、この段でも、

先師、示衆云、近年祖師道廃、魔党畜生多、頻頻挙二五家門風一。苦哉、苦哉。（大久保道舟編『道元禅師全集』〈以下『全集』と略称す〉上・三八二頁）

と如浄のことばを引き、五家の宗称を立てることの誤りなることを述べている。

氏が引用する本文では、五宗を立てて、それぞれに宗旨があるというような「自立する道理」を正道とするならば、仏道は今日まで伝わらず、インドで滅びていたであろうというのである。そして次の「各各自立せん宗旨、たれかこれ慕古せん」と「各各に自立せん宗旨、たれか正邪を決択せん」とは対句になっており、反語である。また、「もし自立する道理を正道とせば」という仮定は、ここにもかかっていると考えるべきであろう。だから、自立することが正しいとするならば、各々に自立する宗旨は仏祖正伝ではなく、新たに自立したものであるから誰も古を慕うなどということはしないし、自立することが正しいとするならば、その自立する宗旨はどれもが正しいことになるのであるから、正邪を決択しようとするものは誰もいないと述べているのである。「正邪いまだ決択せずば、たれかこれを仏法なりとし、仏法にあらずとせん。この道理あきらめざれば、仏道と称しがたし」とは、仏教とは正邪を決択するものであるということを述べているのではない。「自立する道理を正道とせば」、自立した宗旨に対して、誰も正邪を決択しようとするも

のはいないのであるから、誰もこれは仏法であり、これは仏法でないと言うことができないと言っているのである。それではどれが正しい仏法であるのかわからないではないかとの反論が予想されるが、ここでは、自立する道理を正道とすることが誤りであることを述べているのであって、自立したものの中でどれが正しいか誤っているか、即ち正邪を決択すべきことを論じているのではない。自立したものはすべて誤りである。だから、「この道理」とは、仏道において各々の道を自立することは誤りであるという道理である。

袴谷氏の説は全く文意を正しく理解していないと言ってよいが、その解釈はさておき、「正邪の決択こそが正統な意味での知性 prajñā」であるとされる点はどうであろう。「知性」が prajñā の訳語として適しているのであろうか。言い換えれば、prajñā とは「知性」[4]のことなのであろうか。そして、この「知性」はどのようにして得られるのであろうか。「知性」と「行」との関係、道元禅師で言えば坐禅との関係はどうなのであろうか。

氏が「行」をどのようなものと考えておられるかは、次の文から幾分わかる。そこでは『弁道話』の第四問答の答えの冒頭部分を引き、次のように述べ、更に『正法眼蔵』礼拝得髄の巻も引用されている。

しるべし、仏家には、教の殊劣を対論することなく、法の浅深をえらばず、ただし修行の真偽をしるべし。

鏡島博士は、この「ただし修行の真偽をしるべし」という一句を、鎌倉旧仏教に対する批判の語と受けとり、現代の仏教学者には耳の痛い実践の強調とすら理解し、「道元禅師の『正法眼蔵』は、この「行」に裏づけられたものであり、また「行」に導くための書である」と結論を下している。しかし、この一句は、単に実践や「行」を強調したに過ぎないものなのだろうかと私は大いに疑問をもつ。この一句の力点は、「修行」にではなく、「真偽を知るべし」に置かれていると私は考えるからである。（中略）しかるに、「真偽を知るべし」とは、かかる容認的態度を取らず、断えず「真偽」を峻別して「偽」を排除していくことであって、「修行」とはそういう厳しさが課せられるものでなければならないということを道元は強調したかったのだと見做す必要がある。（中略）だから、「修行の真偽を知る」のはあくまでも般若（paññā, prajñā）の知性によってでなければならないのである。そのことを道元

は「礼拝得髄」で次のように述べている。

釈迦牟尼仏のいはく、無上菩提を演説する師にあはんには、種姓を観ずることなかれ、容顔をみることなかれ、非をきらふことなかれ、行をかんがふることなかれ。ただ般若を尊重するがゆゑに、日日に百千両の金を食せしむべし。（中略）かくのごとくすれば、菩提の道かならずところあり。われ発心よりこのかた、かくのごとく修行して、今日は阿耨多羅三藐三菩提をえたるなり。(5)

袴谷氏は、この『弁道話』の一節の「真偽を知るべし」とは、「断えず「真偽」を峻別して「偽」を排除していくことであって、「修行」とはそういう厳しさが課せられるものでなければならないということを道元は強調したかったのだと見做す必要がある」と言われるが、そうであろうか。この一節は、仏教の教えや修行にはいろいろあるのに、何故坐禅のみをすすめるのかという問いに対する答えなのである。引用箇所の前後の文章から、修行には「即心是仏」「是心作仏」といって、多劫の修行を経ることなく一座に五仏の正覚を得るという修行があるが、それは「偽」であり、「直証菩提の修行」即ち仏祖単伝の坐禅こそが「真」の修行であり、それに向かわしめんことを説いたものであることがわかる。答えは禅師によって自ずと導かれているのであるから、袴谷氏が言われるような、般若の知性によって我々が修行の真偽を決択する必要など全くないのである。鏡島博士が言われるように、「道元禅師の『正法眼蔵』は、この「行」に裏づけられたものであり、また「行」に導くための書」であり、『弁道話』の十八問答は、まさにその行（坐禅）に関する質問に対して答えたものであって、「真」の行である坐禅に導こうとしたものである。

次に袴谷氏は、「修行の真偽を知る」のはあくまでも般若の知性によらなければならないことの証明として礼拝得髄の巻を引かれたが、そこでは、無上菩提を説く師に会ったときには、師の種姓、容顔、欠点、行ないを問題とせず、「般若」を尊重すべきことを説いているのであって、「般若」が「知性」だとは述べていないのであるから何ら論拠とはなり得ていない。

袴谷氏が、『弁道話』を引き「行」に触れながらも、行について深く言及されないのは、「行の真偽を知る」のは般若

の知性であるから、「行」は「般若」ほど重要ではないと考えておられるからであろう。そのことは、次の一文からもうかがえる。

「行」を強調する根拠が道元自身のうちには皆無であるのかといえば、必ずしもそうとは言えないところに道元の狡猾な面を指摘できるのかもしれない。般若を無視した「行」を強調すれば、ガマ、ミミズを仏と信ずることも正しい「行」だというようになんでも許容することになるが、かかる妥協的容認に連なる態度を道元も時には示すのである。(6)

「ガマ、ミミズを仏と信ずることも正しい「行」だ」とは、『随聞記』の次にあげる箇所を指すのであろうが、果たしてそのようなことを述べているのであろうか。

夜話ニ云ク、祖席ニ禅話ヲ覚得故実ハ、我本知リ思フ心ヲ、次第ニ知識ノ言ニ随テ改メテ去ク也。仮令仏ト云ハ、我本知タル様ハ、相好光明具足シ、説法利生ノ徳有シ釈迦・弥陀等ヲ仏ト知タリトモ、知識若仏ト云ハ蝦蟆・蚯蚓ゾト云ハバ、蝦蟆・蚯蚓ヲ是ヲ仏ト信ジテ、日比ノ智慧ヲ捨也。此蚯蚓上ヘニ、仏ノ相好光明、種種ノ仏ノ所具徳ヲ求ルモ、猶情見改タマザル也。只当時ノ見ユル処ヲ仏ト知ル也。若如レ是ノ言ニ従ガツテ、情見・本執ヲ改メモテ去ケバ、自合フ処アルベキ也。(『全集』下・四三四―四三五頁)

これは、蝦蟆・蚯蚓を仏と信じることも正しい行だと言っているのではない。「知識がもし仏というのはガマやミミズであると言ったら」という仮定のもとに、そのように言ったとしても――知識（正師）がそのようなことを言うはずはないのだが――我見を捨てて知識に随うべきことを述べているのである。「なんでも許容」しているのではなく、我見を捨て正師に随うということは、そのようなものであることを述べんとしているのである。ここでも『随聞記』の文意が正しく理解されていない。

以上のように、袴谷氏は、般若の「知性」によって仏教の正邪を決択し、「行」の真偽を峻別するとして、何よりも「知性」が重要であることを主張される。しかし、その論拠として引用された『正法眼蔵』と『随聞記』の解釈のいず

れもが、自説に都合のよいように枉げて解釈されており、誤りであって認めることはできない。また、氏は「知性」を重視し「行」を軽視されるが、その「知性」はどのようにして得られるのかは、全く語られていない。

筆者は、袴谷氏のように「行」を軽視する立場をとらない。それは、「般若」は「行」を離れてあるのではないと考えるからである。では、道元禅師が説く「般若」とはどのようなものであったのであろうか。次に考えてみることにしたい。

三　道元禅師の説く「般若」

道元禅師が「般若」について説かれたものとして、『正法眼蔵』摩訶般若波羅蜜の巻（以下摩訶般若の巻と略称す）がある。これは、天福元年（一二三三）夏安居日に観音導利院（興聖宝林寺）で示衆されたものであって、『正法眼蔵』の中で最も古い成立の巻である。(7)

この巻は、六つの段落に分けることができる。(8)池田魯參氏は、『摩訶般若波羅蜜多心経』（以下『般若心経』と略称す）の解釈を主題にした巻であると言われる。(9)確かに『般若心経』の解釈がベースとなってはいるが、第一段ではこの巻の大綱を示し、第二段より第六段では敬礼般若・学般若・守護般若・談般若・人法一如般若の五種般若を説いていると見ることもできる。(10)このように見るならば、道元禅師が説かれる「般若」を知るためには、先ず第一段を理解することが必要であり、本稿でも第一段を中心に論を進め、必要に応じて他の段にも触れることにしたい。

ところでこの摩訶般若の巻であるが、七十五巻本でも六十巻本でもこの巻の前に置かれる現成公按の巻の理解を欠いて論ずることは困難と考える。なぜなら、例えば冒頭で「観自在菩薩の行深般若波羅蜜多時は、渾身の照見五蘊皆空なり」と説かれるが、この「渾身の」とは現成公按の巻の「身心を挙して色を見取し」の「身心を挙して」に相当し、この語は摩訶般若の巻を理解する上で非常に重要な語であると考えるからである。それ故、先ず現成公按の巻の、摩訶般若の巻を理解する上で必要な箇所を見てみることにしたい。

(一) 現成公按の巻——般若理解のために

現成公按の巻では、身心と色、身心と声との関係が次のように説かれている。[11]

身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取すれども、かがみに影をやどすがごとくにあらず、水と月とのごとくにあらず。一方を証するときは一方はくらし。(『全集』上・七頁)

「身心を挙して」とは、身心即ち自己の全体を挙げて見、自己の全体を挙げて聴くということである。その時、自己と色、自己と声とが「したしく会取す」(一体となる)と説かれるが、それは、鏡面と物の影像、水面と月影のような関係ではないというのである。鏡面とは別に物の影像があるのでもなく、また影像とは別に鏡面があるのでもない。その意味において両者は一体であるが、それは、鏡と物、水と月とが相対するという場合においてのみ成立するのである。ここではそのような関係ではないと言うのであるから、「身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取す」というのは、色や声を自己に相対するものとして捉えようとしたのではないことを表わしている。即ち、日常生活における主観客観対立による認識を述べたのではないのである。この身心と色(声)の関係が「一方を証するときは一方はくらし」と言われるのであるから、「身心を証するときは色(声)はくらし」或いは「色(声)を証するときは身心はくらし」と言うことができる。ではこれはどのようなことを述べているのであろうか。身心と色・声との関係が、次には自己と万法との関係として、次のように説かれている。

仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。(『全集』上・七—八頁)

仏道とは「自己とは何か」ということの追求であり、「自己とは何か」と求めることは、自己を対象的に知ることではなく、「自己をわすれる」ことであると説かれている。自己を追求することは、追求しようとする自己を放棄し、

自己を万法の中に没することだということである。自己も万法も存在しているという事実からすれば平等であり、自己が万法の中に没してしまうということは、先の身心（自己）と色声（万法）とについて言えば、色或いは声（万法）の中に身心（自己）が没して一体となることである。その時には、自己は色や声（万法）と対立したものとしてあるのではなくなるから、主観客観の対立はなくなる。主観客観対立のもとでは、万法は常に分別を通してしか捉えられないが、ここで言う「色を見取し、声を聴取する」ということは、色や声（万法）を分別の働きによって客観として捉えるのではなく、色や声（万法）そのものの側から捉えることである。

このように、万法の中に自己を没してしまえば、万法を認識の対象即ち客観として捉えるのではなくして、万法をありのままに捉える——諸法の実相を知る——ことができるのである。その時には、万法の中に自己は没してしまっている（自己即万法）から、万法のみ（万法即万法）となり、万法が明らかに証される（万法を知る）のである。だから「万法（色声）を証するときは自己（身心）はくらし」と言うことができるのである。

では逆の「自己（身心）を証するときは万法（色声）はくらし」とはどのようなことなのであろうか。

「自己をわすれる」即ち万法の中に自己を没することが、次にはその自己が「万法に証せらるる」ことであると説かれる。自己を万法の中に没し、万法を証するということ——諸法の実相を知ること——が万法に自己が証される、即ち自己というものが明らかに知られることになると言うのである。万法が明らかに証される（万法を知る）ということが、同時に自己が明らかに自覚される、真の意味での「自己を知る」ということになるのである。この時には、自己の外に万法はなく万法は自己に隠れてしまっている（万法即自己）から、有るのは自己のみ（自己即自己）となるのである。

以上のように、「自己をわするる」ということは「自己を知る」ということであった。この「知る」とは、既に述べたように、自己を対象化して知ることではなく、『正法眼蔵聞書』に、

忘ト云ハ、不触事而知、程ノワスレナリ、（『曹洞宗全書』註解一・七頁下）

とあるように、「不触事而知」ということである。「不触事而知」は、宏智正覚（一〇九一—一一五七）の『坐禅箴』の中

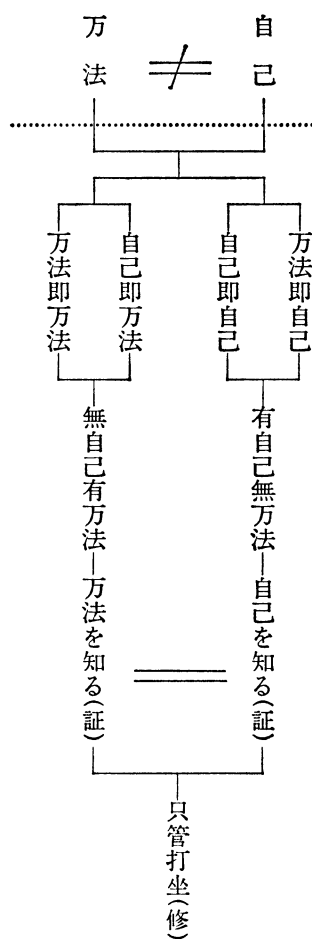
のことばであり、道元禅師も坐禅箴の巻にこれを引き説明している。それによれば、「知」とは「覚知」「了知」ではなく、「不触事」が「知」であるとするのである。[12] ではその「不触事」はというと、

その不触事といふは、明頭来明頭打、暗頭来暗頭打、坐破嬢生皮なり。（『全集』上・九八頁）

と説かれている。「明頭来明頭打、暗頭来暗頭打」は、明の時にはすべて明、暗の時にはすべて暗ということで、「一方を証するときは一方はくらし」の道理を述べたものであると言えよう。自己と万法との関係で言えば、自己の時には自己のみ、万法の時には万法のみということで、そこには能所の対立はなく、自己が自己を知り、万法が万法を知ることを表わしている。これが正しく自己及び万法を知ることであった。そしてそれが「坐破嬢生皮」と言われるのである。「坐破嬢生皮」とは、母から生まれたままの人間になりきって坐禅をすること、即ち只管打坐に徹する姿を述べたものである。このことは、「知る」ということが只管打坐を「行ずる」こと、「行」が「知」であることを示している。

また、仏道とは「自己を知る」ということであったが、それを知り得たならば、それは「証り」と言えよう。それ故、知る（証）ことが只管打坐を行ずる（修）ことであるということは、「修証一等」ということを表わしている。

以上述べてきたことを図示すると次のようになる。

〈身心を挙して見取・聴取等する〉

〔図　1〕

点線で区切った上の部分は、我々の日常の分別の世界であって、自己（主観）に対するものとして万法（客観）が捉えられ、両者は同一とは言われない。下の部分は、『正法眼蔵』現成公按の巻に説かれる世界であり、図のようなことが言い得るのは仏道の世界、即ち只管打坐の行においてである。

㈡　摩訶般若の巻

摩訶般若の巻の冒頭では、

観自在菩薩の行深般若波羅蜜多時は、渾身の照見五蘊皆空なり。五蘊は色受想行識なり、五枚の般若なり、照見これ般若なり。（『全集』上・一一頁）

と説かれる。これは『般若心経』のやはり冒頭部分、

観自在菩薩、行深般若波羅蜜多時、照見五蘊皆空。（大正蔵八巻・八四八頁下）

を解釈したものであり、一般には、

観自在菩薩が深き般若波羅蜜多を行ぜし時、五蘊は皆空なりと照見す。

と読み、観自在菩薩が行ずる人であり、行ぜられるのが般若波羅蜜多であって、その時、五蘊は皆空であると照見されると理解している。

ところで、ここで注意しなければならないのは、『般若心経』の本文にはない「渾身の」という語が摩訶般若の巻には加えられていることである。「渾身」とは身体全体ということである。身体全体が五蘊は皆空であると照見するとはどのようなことであろうか。以下先の現成公按の巻の考察とを重ね合わせて見てゆくことにしたい。

先にも述べたが、「渾身の」とは、現成公按の巻の「身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取す」の「身心を挙して」という語に相当すると言えよう。「身心を挙して」とは「自己の全体を挙げて」ということであるから、「渾身の」と同じ意味と考えてよいであろう。それ故、「渾身の照見」とは「身心を挙しての照見」とも言うことができ、

観世音菩薩が単に五蘊を見ることではない。

現成公按の巻での自己と万法との関係が、この巻では観世音菩薩と五蘊との関係となる。観世音菩薩が五蘊を照見するということは、〔図1〕で言えば「万法を知る」ということに相当する。「万法を知る」と言っても万法を対象として捉えるのではなく、自己を万法の中に没し、万法知る――万法のありのままのすがた（諸法実相）を知る――ことであった。ここで言えば、五蘊を照見する――五蘊のありのままのあり方、すなわち五蘊は皆空であることを知る――のである。

ところで、禅師は「五蘊」も「照見」も「般若」であると説かれる。般若とは智とも訳されたのであるが、それが何故五蘊や照見であると言われるのであろうか。

「五蘊を照見する」と言っても、この「照見」は「渾身の照見」の意味であって、五蘊を対象として知るのではないから、五蘊の外に知るものがあるのではない。五蘊が五蘊自身を知るのであるから、五蘊が「知」そのものであると言ってもよいわけである。この「知」（照見）は分別によって知ることではないから、五蘊を対象として知る「知」とは区別して、これを摩訶般若の巻では「般若」（智）と言うのである。だから、「五蘊」も「照見」も「般若」であると言えるのである。

続いて次のように説かれている。

この宗旨の開演現成するにいはく、色即是空なり、空即是色なり、色是色なり、空即空なり。百草なり、万草なり。

（『全集』上・一一頁）

五蘊は般若であり、「五蘊皆空」であったが、それを承け、五蘊中より色を取り上げて「色即是空なり」と説かれる。「色即是空」とは、観自在菩薩が五蘊を照見したその内容であり、色は本来空であるということである。その空も色を離れて別に有るのではないから「空即是色なり」と説かれるのである。『般若心経』はここまでしか説かないが、禅師は更に進めて、「色是色なり、空即空なり」と説かれる。「色即是空」ならば、「一方を証するときは一方はく

らし」の道理によりすべてが空であるとも言えるから、「空即空なり」と言えるのであり、また「空即是色」であるならば、すべてが色であるとも言えるから、「色是色なり」と言うことができるのである。[13] 更に「百草なり、万草なり」と説かれるが、これはあらゆるものごとが般若であるということであろう。

先には五蘊が般若であると説かれたが、五蘊ばかりでなく、十二入・十八界・四諦・六波羅蜜・阿耨多羅三藐三菩提・三世・六大・四威儀も般若であると、次のように説かれる。

般若波羅蜜十二枚、これ十二入なり。また十八枚の般若あり、眼耳鼻舌身意、色声香味触法、および眼耳鼻舌身意識等なり。また四枚の般若あり、苦集滅道なり。また六枚の般若あり、布施・浄戒・安忍・精進・静慮・般若なり。また一枚の般若波羅蜜、而今現成せり、阿耨多羅三藐三菩提なり。また般若波羅蜜三枚あり、過去・現在・未来なり。また般若六枚あり、地・水・火・風・空・識なり。また四枚の般若、よのつねにおこなはる、行・住・坐・臥なり。（『全集』上・一一頁）

六大・四威儀以外は『般若心経』の中に見出すことができる語句であるが、行住坐臥という我々の日常の動作に至るまで、あらゆるものごとが般若であるというのである。

ここで第一段は終わるが、般若はしばしば「虚空」に譬えられるので、この点に触れておくことにしたい。摩訶般若の巻でも、第三段で般若を学ぶことが、第四段では般若を守護することが、虚空の如く学び、虚空の如く守護すべきであるとし、虚空が般若であると説かれている。この虚空については第五段で如浄の風鈴頌が引かれている。道元禅師は『宝慶記』の中で、これほどの頌は、語録等の中に見出すことはできないと称讃している。禅師は「虚空」とは「虚空色」（青天）ではないとし、如浄は、

謂二虚空一者般若也、非二虚空色之虚空一。謂二虚空一者、非二有礙一也。非二無礙一也。所以非二単空之空一、非二偏真之真一。
（『全集』下・三八五頁）

と述べている。虚空とは般若であって、虚空色ではなく、有るものでもなく、無いものでもなく、また単空の空でもな

く、偏真の真でもないとするのである。

ところでその頌であるが、摩訶般若の巻には次の如くあり、その後に、禅師は短くではあるが解説している。

先師古仏云、渾身似レ口掛二虚空一、不レ問二東西南北風一、一等為レ他談二般若一、滴丁東了滴丁東。

これ仏祖嫡嫡の談般若なり。渾身般若なり、渾他般若なり、渾自般若なり、渾東西南北般若なり。(『全集』上・一二頁)

第一句は、風鈴が虚空に掛かっている様を述べたものである。風鈴は全体が口のようで、それが虚空に掛かっているというのである。第三句では「般若を談ず」と言っているから、風鈴を虚空の口と見ていると言ってよい。とすると、虚空は般若であるから、風鈴全体も般若であると言ってよい。だから「渾身般若」と言うのであろう。その風鈴が、東西南北のどの風にも差別なく「滴丁東了滴丁東」と鳴るのであるから、これは般若を談っている（談般若）のであり、自も他も東西南北もすべて般若であるから、「渾他般若」「渾自般若」「渾東西南北般若」と言われるのである。まさにこの風鈴頌は、あらゆるものごとが般若であるということをよく説いていると言えよう。そして、あらゆるものごとが般若であるというのは、この巻で一貫して説かれることである。

では、この「般若」と「行」との関係はどうであろうか。

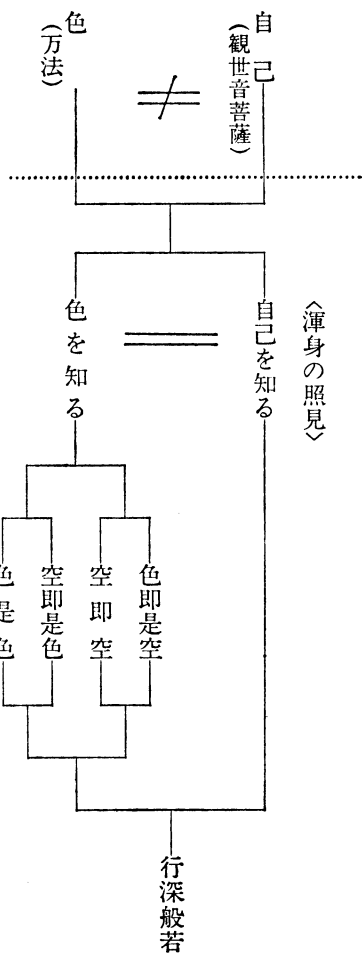
現成公按の巻では〔図1〕で示したように、自己と万法の関係が主として説かれていたが、摩訶般若の巻では、観自在菩薩と五蘊・十二入・十八界等の関係において説かれている。しかし、それも結局は自己と万法の関係と見ることができる。だが、摩訶般若の巻は、自己と万法との関係を説くことを主とするのではなく、「万法を知る」とはどのように知ることなのかを明らかにすることに力点があると言える。「万法を知る」とは、この巻においては「五蘊等を照見する」ことであるが、その五蘊をどう照見するのかと言えば、五蘊は皆「空」であり、「般若」であると照見するのである。五蘊等のあらゆるものごと（万法）が空であり般若であると説かれるのである。

ここでこれまで述べてきたことを図示すれば次のようになるであろう。

〔図　2〕

ここでは自己と色との関係として図示した。自己は摩訶般若の巻では観自在菩薩であり、色は五蘊の中より代表させたものであるから万法と言ってもよいであろう。

「照見」は〔図2〕では点線より下のことであり、点線から上は我々の分別の世界であって、そこにおいてあらゆるものごとが般若であると言っているのではない。点線より下、即ち「渾身の照見」において般若だと言っているのである。そして、この「渾身の照見」がなされるのは、「深き般若波羅蜜多を行ぜし時」（行深般若波羅蜜多時）であった。「渾身の照見」は、〔図1〕では「身心を挙して見取・聴取等する」ことに相当し、「行深般若波羅蜜多」（行深般若）は「只管打坐」することに相当しよう。それ故、〔図2〕は〔図1〕に組み込まれ、「只管打坐」が「行深般若」であることが理解されよう。

「只管打坐」とは、公案を考えることはしないで、ただひたすらに坐ることである。しかし、ぼんやりと居眠り半分で坐ることではない。自己を放棄して兀々と坐るのであって、意識は明了としている。自己を放棄し、自己を万法の中に没して坐る。日常の思量分別をやめてただ坐るのであるから「不思量」と言える。だが、自己を万法の中に没し、万法そのものの側から万法を捉え、そしてそれが自己を明らかに知るということになるのであるから、その意味では「思

量」があるということもできる。それを坐禅儀の巻等では「箇の不思量底を思量す」（思量箇不思量底）と言われるのである。しかし、この「思量」も対象として捉える思量ではないから「非思量」と言われる。「非思量」とは思量しないことではなく、あらゆるものごとを如実に知る、摩訶般若の巻で言えば一切は空であると照見することである。

以上、般若について述べてきたが、般若とは、我々の思量分別する智慧を言うのではない。仏道とは「自己を知る」ことであるが、「自己を知る」とは自己を万法の中に没し、万法を客観として捉えるのではなく、万法の側から、そのありのままのすがたを知ることであり、それが逆に万法によって自己が証せられる、即ち真の自己を知ることになるのである。万法のありのままのすがたとは、万法が「空」であるということである。万法が「空」であると言っても、万法が万法を知るのであって、万法の外に知るものがあるのではない。万法自身が知るのであるから、万法が「知」そのものと言ってもよい。この「知」（照見）を「般若」と言うのである。このことは、万法が「般若」であるとも言えるし、また、自己を知ることは万法を知ることであったから、万法が般若であれば自己も「般若」であると言える。更に「知る」と言っても対象として捉えることではなく、只管打坐を行ずることであるから、「行」が「般若」であると言える。このように般若とは、行的な智であり、智的な行であって、行を離れて別に般若があるわけではない。[14]

四　おわりに

摩訶般若の巻を中心に、道元禅師が説かれる「般若」について見てきたが、禅師の般若理解は以上述べた如くである。般若とは、袴谷氏が言われるような所謂「知性」ではない。もっとも氏は、「般若（prajñā）の知性」とか「知性（prajñā）」と書かれているので、一般に使うところの「知性」とは区別されているようでもある。もし一般に使う意味での「知性」であるならば、〔図1〕〔図2〕で言えば点線より上の領域に属し、仏教ではそれを虚妄なる分別として否定し、肯定はしない。氏は『正法眼蔵』を引用し、正邪・真偽を決択するところの「知性」の重要性を主張されるが、その論拠となる箇所の解釈は、どれも読み誤りであって論拠とはなっていない。また、「知性」を重く、「行」を軽く見ておられ

るが、「般若」は「行」を離れてあるのではないことは論じた通りである。それ故に、禅師は只管打坐の坐禅を生涯行じ説き続けられたのである。

(1) 鏡島元隆『道元禅師と引用経典・語録の研究』、木耳社、一九六五年一〇月、参照。

(2) 吉蔵は、「智」「智慧」と称するより「慧」と称すべきであるとするが、般若は不可称であるとの理由から「般若」の呼称をそのまま用いている（平井俊榮『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』、春秋社、一九七六年三月、五九六—五九七頁）。道元禅師の著作中にも、慧・智・智慧の語は見られるが、般若を説示の中心とする『正法眼蔵』摩訶般若波羅蜜の巻では、やはり「般若」を用いている。

(3) 袴谷憲昭「小林秀雄『私の人生観』批判」『駒沢大学仏教学部論集』第一九号、一九八八年一〇月、三六四—三六五頁。

(4) 「知性」とは、『日本国語大辞典』（小学館）には、「①物事を知り、考え、判断する能力。②人間の精神の三作用のうち、感情・意思に対して、いっさいの知的作用を営む能力をいう、感覚・知覚から受け取った材料に働きかけて、抽象的・概念的総合的認識を作りあげる精神的能力」とある。

(5) 袴谷憲昭「道元に対する「全一の仏法」的理解の批判」『宗教学論集』第一四輯、一九八八年三月、一三二頁。

(6) 同右、一三二頁。なお、禅師は最晩年まで「行」を軽んじることはなかった。それは、建長四年（一二五二）九月一日の上堂に、

　上堂、今朝九月初一、打板大家坐禅、（中略）修証非ㇾ無誰染汙、豈同㆓十聖及三賢㆒。（『全集』下・一三九頁）

とあって、坐禅が行ぜられていたことからも明らかである。

また、ここに引用した文章の後に、偽経を排斥した禅師が、転法輪の巻で、偽経である『首楞厳経』の一句「一人発真帰源、十方虚空、悉皆消殞」に関する祖師たちの解釈を巡って述べている点を、矛盾であると批判されているが、禅師は『首楞厳経』が偽経であることは認めており、その上で「而今の句は超出の句なり、仏句祖句なり、余文余句に群すべからず」（『全集』上・五四三頁）と、偽経であっても仏句であり祖句であるというのである。坐禅箴の巻で批判している永嘉の『証道歌』を、袴谷氏が、これのみが道元禅師の『正法眼蔵』であるとして尊重される十二巻本の深信因果の巻でも引用しているということからも、かかる経論・語録に対する態度は一貫していたと見てよいのであって、禅師にとってはなにも矛盾ではなかったのである（拙稿「『宝慶記』の問と答——道元禅師の他の著作への影響」『鎌田茂雄博士還暦記念論集・中国の仏教と文化』、大蔵出版、一九八八年一二月、八三一—八三四頁、註（19））。

（7）袴谷氏が「読み方」にも充分気を付けねばならない（「『弁道話』の読み方」『宗学研究』第二九号、一九八七年三月、五九頁）と言われる最初期の撰述ではあるが、洞雲寺本等の奥書によれば、一一年後の寛元二年（一二四四）三月二一日に吉峯寺にて懐奘は書写しており、懐奘に書写を許したということは、書き改める必要を禅師は認めなかったわけである。

（8）第一段――最初から「行住坐臥なり」まで。
第二段――「これ甚深微妙難測の般若波羅蜜なり」まで。
第三段――「虚空は学般若なり」まで。
第四段――「受持読誦等なり」まで。
第五段――「渾東西南北般若なり」まで。
第六段――終わりまで。

（9）池田魯参「道元禅師の『般若心経』解釈」『宗学研究』第二六号、一九八四年三月、三六―四一頁。

（10）鎌谷仙龍『正法眼蔵弁精魂集　摩訶般若波羅蜜・重雲堂式』、仏教情報センター、一九八三年六月、一三三・一二八頁。

（11）以下で述べることは、拙稿「『正法眼蔵』における三界唯心の解明」（『宗学研究』第一八号、一九七六年三月）、「一方を証するときは一方はくらしの論理」（『駒沢大学仏教学部論集』第七号、一九七六年一〇月）で論じた。なお、この項を書くにあたり、上田義文『唯識思想入門』（あそか書林、一九六四年五月）八八―九一頁より多くの示唆を得た。

（12）知はもとより覚知にあらず、覚知は小量なり。了知の知にあらず、了知は造作なり。かるがゆゑに、知は不触事なり、不触事は知なり。遍知と度量すべからず、自知と局量すべからず。（『全集』上・九八頁）

（13）このことは、色と空の二つがあってそれが異ならないというのではなく、一つであることを示している。しかも第二段では、

　雖レ無二諸法生滅一、而有二戒蘊・定蘊・慧蘊・解脱蘊・解脱知見蘊施設可得一、亦有二預流果・一来果・不還果・阿羅漢果施設可得一、亦有二独覚菩提施設可得一、亦有二無上正等菩提施設可得一、亦有二仏法僧宝施設可得一、亦有二転妙法輪・度有情類施設可得一。（『全集』上・一一頁）

と説かれている。諸法は「空」であるから「無諸法生滅」と言われるのであるが、しかしそうではあるが、五分法身・四果・独覚菩提・無上正等菩提・三宝・転妙法輪・度有情類の施設可得が有るというのである。空とは何も無いということではなく、五分法身等として現成するのである。

（14）上田義文『大乗仏教思想の根本構造』、百華苑、一九五七年一二月、四二頁。

（一九八九年九月一三日）

〔付〕三論教学関係著書論文目録（一八六八年以降一九八九年三月まで採録）

ア

青木孝彰
「六朝における経疏分科法についての一考察」（『印度学仏教学研究』第二一巻第二号、一九七三・三）
明山安雄
「智光の浄土教思想研究序説」（『仏教論叢』第九号、一九六二・三）
「永観・珍海の浄土教研究序説」（『仏教大学研究紀要』第四六号、一九六四・一〇）
「珍海撰『安養知足相対抄』について」（藤原弘道先生古稀記念『史学仏教学論集・坤』、一九七三・一一）
秋山光夫
「羅什三蔵絵伝攷」（『金沢美術工芸大学学報』第一号、一九五六・一二）
浅井円道
「法華文句の有する独創性」（野村耀昌博士古稀記念『仏教史仏教学論集』、春秋社、一九八七・四）
浅田信久
「鳩摩羅什の生卒年代推定に関する一考察」（『大谷史学』第七号、一九五九・一〇）
足立喜六
「鳩摩羅什の舎利塔」（『考古学雑誌』第三巻第四号、一九一二・一二）
新井俊夫
「智光の本願観についての一考察」（『大正大学綜合仏教研究所年報』第三号、一九八一・三）

粟谷良道
『大乗玄論』の研究」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一三号、一九七九・七)
「吉蔵撰『仁王経疏』における問題」(『印度学仏教学研究』第二九巻第一号、一九八〇・一二)
「吉蔵著書中にみられる見性思想」(『宗学研究』第二三号、一九八一・二)
「吉蔵における絶観思想」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一五号、一九八一・一二)
「吉蔵著書中にみられる絶観について」(『宗教研究』第五四巻第三輯〔二四六号〕、一九八一・一二)
「吉蔵撰『金剛経義疏』における問題」(『印度学仏教学研究』第三〇巻第二号、一九八二・三)
「吉蔵における見性思想の考察」(『駒沢大学仏教学部論集』第一三号、一九八二・一〇)
「天台三諦説と吉蔵二諦説」(『印度学仏教学研究』第三一巻第一号、一九八二・一二)
「吉蔵著書中に見られる無心について」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一六号、一九八三・一)
「神会における見の思想――吉蔵との比較」(『宗学研究』第二五号、一九八三・三)
「天台における仮の思想――吉蔵との比較」(『印度学仏教学研究』第三二巻第一号、一九八三・一二)
「吉蔵における無念の思想」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一七号、一九八四・二)
「吉蔵にみられる無念の思想」(『宗教研究』第五七巻第四輯〔二五九号〕、一九八四・三)
「吉蔵二諦説における華厳経の依用」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一八号、一九八五・二)
安藤俊雄
「初期の四論宗」(『天台学――根本思想とその展開』第一章第二節、平楽寺書店、一九六八・六)
「北魏涅槃学の伝統と初期の四論師」(横超慧日編『北魏仏教の研究』、平楽寺書店、一九七〇・三)

イ

井上薫
「道慈」(『日本古代の政治と宗教』、吉川弘文館、一九六一・七。日本仏教宗史論集、第二巻『南都六宗』、吉川弘文館、一九八五・

一に再録）

井上光貞

「智光ら三論宗の浄土教家」（『日本浄土教成立史の研究』第一章第二節二、山川出版社、一九五六・九）

「東大寺三論宗の浄土教」（『日本浄土教成立史の研究』第四章第二節、山川出版社、一九五六・九）

「南都六宗の成立」（『日本歴史』一五六号、一九五五・六。日本仏教宗史論集、第二巻『南都六宗』第一章一、吉川弘文館、一九八五・一に再録）

伊藤義賢

『支那仏教正史』（竹下学寮出版部、一九二三・一）

伊藤浄厳

「吉蔵教学の一斑——涅槃観を中心として」（『高野山大学論叢』第一三巻、一九七八・二）

伊藤隆寿

『肇論一字索引』（玉殿山自性院、一九八五・九）

「成実論研究序説——歴史的性格とその問題点」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第二号、一九六八・三）

「吉蔵における成実義とその超克」（『印度学仏教学研究』第一七巻第一号、一九六八・一二）

「慧均『大乗四論玄義』について」（『印度学仏教学研究』第一八巻第一号、一九六九・一二）

「成実論の翻訳とその背景」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第四号、一九七〇・三）

「『大乗玄論』八不義の真偽問題」（『印度学仏教学研究』第一九巻第二号、一九七一・三）

「南斉における三論と成実——周顒『抄成実論序』に関連して」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第五号、一九七一・六）

「『大乗四論玄義』の構成と基本的立場」（『駒沢大学仏教学部論集』第二号、一九七一・一二）

「慧均『大乗四論玄義』について（二）」（『印度学仏教学研究』第二〇巻第二号、一九七二・三）

「三論学派における師資相承説と禅宗」（『宗学研究』第一四号、一九七二・三）

「北魏及び梁代における仏教研究と成実」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第六号、一九七二・三）

「四論玄義の仏性説」(『印度学仏教学研究』第二一巻第一号、一九七二・一二)
「『大乗玄論』八不義について」(『駒沢大学仏教学部論集』第三号、一九七二・一二)
「見性の歴史的考察」(『宗学研究』第一五号、一九七三・三)
「『弥勒経遊意』の疑問点」(『駒沢大学仏教学部論集』第四号、一九七三・一二)
「弥勒経遊意と大品経遊意」(『印度学仏教学研究』第二二巻第二号、一九七四・三)
「三論教学における初章中仮義(上)(中)(下)」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三二号—三四号、一九七四・三—一九七六・三)
「三論宗の基礎的研究」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第六号、一九七四・八)
「『大乗四論玄義』逸文の整理」(『駒沢大学仏教学部論集』第五号、一九七四・一二)
「大品遊意考——構成及び引用経論等に関して」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第七号、一九七五・九)
「大品遊意考(続)——経題釈を中心として」(『駒沢大学仏教学部論集』第六号、一九七五・一〇)
「智光の撰述書について」(『駒沢大学仏教学部論集』第七号、一九七六・一〇)
「宝生院蔵『弥勒上下経遊意十重』について」(『印度学仏教学研究』第二五巻第二号、一九七七・三)
「慧均撰『弥勒上下経遊意』の出現をめぐって——付、宝生院本の翻印」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三五号、一九七七・三)
「大須文庫所蔵の三論宗典籍について」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第九号、一九七七・九)
「安澄の引用せる諸注釈書の研究」(『駒沢大学仏教学部論集』第八号、一九七七・一〇)
「実敏僧都の『二諦義私記』について」(『印度学仏教学研究』第二六巻第一号、一九七七・一二)
「三論宗系譜の資料三種」(『宗教研究』第五一巻第三輯〔二三四号〕、一九七七・一二)
「三論宗学系史に関する伝統説の成立——特に中国三論学派について」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三六号、一九七八・三)
「我国への三論宗の伝来と受容」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一〇号、一九七八・八)

「香山宗撰『大乗三論師資伝』について」(『印度学仏教学研究』第二七巻第二号、一九七九・三)
「実敏『二諦義私記』の本文紹介(上)(下)」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三七号—三八号、一九七九・三—一九八〇・三)
「興福寺維摩会と諸宗」(『駒沢大学仏教学部論集』第一〇号、一九七九・一一)
「『方言義私記』について」(『印度学仏教学研究』第二八巻第二号、一九八〇・三)
「唐の元康について」(『印度学仏教学研究』第二九巻第一号、一九八〇・一二)
「香山宗撰『大乗三論師資伝』」(『駒沢大学仏教学部論集』第一二号、一九八一・一〇)
「三論学派と三論宗」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一五号、一九八一・一二)
「肇論をめぐる諸問題——特に慧達の註釈書について」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四〇号、一九八二・三)
「夢庵和尚節釈肇論とその周辺」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四一号、一九八三・三)
「宋代の華厳学と肇論」(『印度学仏教学研究』第三二巻第一号、一九八三・一二)
「真福寺文庫蔵『肇論集解令模抄』の翻刻」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四二号、一九八四・三)
「吉蔵の経典観と対機の問題」(『日本仏教学会年報』第四九号、一九八四・三)
「吉蔵の正像末三時観」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四三号、一九八五・三)
「吉蔵の儒教老荘批判」(『印度学仏教学研究』第三四巻第二号、一九八六・三)
「梁武帝『神明成仏義』の考察——神不滅論から起信論への一視点」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四四号、一九八六・三)
「《書評》平井俊榮著『法華玄論の註釈的研究』」(『駒沢大学仏教学部論集』第一八号、一九八八・一〇)
「六朝仏教思想史研究——道の普遍性と空思想の受容」(『私学研修』第一一〇号、一九八八・七)
「僧肇と吉蔵——中国における中観思想受容の一面」(鎌田茂雄博士還暦記念論集『中国仏教と文化』、大蔵出版、一九八八・一二)

池田英淳

「鳩摩羅什訳出の禅経典と廬山慧遠」(『立正大学学報』第二六輯、一九三七・六)

「廬山慧遠と鳩摩羅什」(鎮西記主勢観三上人大遠忌記念『浄土宗学大会紀要』、知恩院、一九三七・九)

池田宗譲

「吉蔵における「三諦説」の引用について」(『大正大学綜合仏教研究所年報』第一号、一九七九・五)
「吉蔵「非有非空道」について」(『印度学仏教学研究』第二八巻第二号、一九八〇・三)
「吉蔵における三諦三観説——「安楽行品」の経文解釈にみる」(『天台学報』第二三号、一九八〇・一一)
「吉蔵二智義考」(『印度学仏教学研究』第二九巻第二号、一九八一・三)
「僧肇の二智義」(『大正大学綜合仏教研究所年報』第三号、一九八一・三)
「『注維摩詰経』肇注の縁起論をめぐって」(『天台学報』第二四号、一九八二・一一)
「吉蔵の浄土論について——天台との関係」(『天台学報』第二六号、一九八四・一一)
「僧肇の周囲の般若学諸師の思想に関して——僧肇の二諦思想理解の為に」(『大正大学綜合仏教研究所年報』第七号、一九八五・三)
「竺道生の空思想について」(『印度学仏教学研究』第三五巻第二号、一九八七・三)
「僧肇に於ける「非有非無」の論証」(『大正大学綜合仏教研究所年報』第九号、一九八七・三)
「「中論」四諦品第十八偈吉蔵釈の構造——智顗「三諦偈」解釈との比較」(『大正大学綜合仏教研究所年報』第一一号、一九八九・三)

池田大作

「鳩摩羅什を語る(一)——その父と母」(『東洋学術研究』第二二巻第一号、一九八三・五)
「鳩摩羅什を語る(二)——その修学時代」(『東洋学術研究』第二二巻第二号、一九八三・一一)
「鳩摩羅什を語る(三)——長安への道」(『東洋学術研究』第二三巻第一号、一九八四・五)
「鳩摩羅什を語る(四)——訳経の時代」(『東洋学術研究』第二三巻第二号、一九八四・一一)
「鳩摩羅什を語る(五)——法華経の漢訳」(『東洋学術研究』第二四巻第一号、一九八五・五)

池田魯參

「《書評》『法華文句の成立に関する研究』」（『駒沢大学仏教学部論集』第一六号、一九八五・一〇）

石井公成

「元暁と中国思想」（『印度学仏教学研究』第三一巻第二号、一九八三・三）

石垣源瞻

「三論・天台の浄土思想と善導の浄土教」（戸松啓真編『善導教学の成立とその展開』、山喜房仏書林、一九八一・二）

石田茂作

「奈良朝の宗派組織に就いて」（『写経より見たる奈良朝仏教の研究』第二篇第一章、東洋文庫、一九三〇・五）

「三論宗」（『写経より見たる奈良朝仏教の研究』第二篇第二章第三節、東洋文庫、一九三〇・五）

石原良純

「註維摩経に現われた僧肇の十地思想について」（『仏教文化研究』第九号、一九六〇・三）

板野長八

「道生の頓悟説成立の事情」（『東方学報』〔東京〕第七冊、一九三六・一二）

「道生の仏性論」（『支那仏教史学』第二巻第一号、一九三八・五）

「僧肇の般若思想」（加藤博士還暦記念『東洋史集説』、冨山房、一九四一・一二）

「慧遠・僧肇の神明観を通じて道生の新説に及ぶ」（『東洋学報』第三〇巻第四号、一九四四・八）

板原闡教

「羅什と玄奘」（『龍谷大学論集』第一三一号、一九一二・九）

稲津紀三

「羅什訳中論にあらはれたる「法」の訳語の整理」（『龍樹空観の研究』第四章、大東出版社、一九三四・六）

稲葉円成

「三論学派の教系に就て」（『無尽灯』第一八巻第二号、一九一三）

稲荷日宣

「法華経の講経者と注釈者」(『法華経一乗思想の研究』第一章第一節、山喜房仏書林、一九七五)
「鳩摩羅什門下の科文」(『法華経一乗思想の研究』第一章第二節、山喜房仏書林、一九七五)
「五大家の科文」(『法華経一乗思想の研究』第一章第四節、山喜房仏書林、一九七五)
「道生及び四大家の一乗説」(『法華経一乗思想の研究』第三章第二節、山喜房仏書林、一九七五)
「初期般若経における一乗」(『法華経一乗思想の研究』第六章、山喜房仏書林、一九七五)
「維摩経における三乗」(『法華経一乗思想の研究』第七章、山喜房仏書林、一九七五)
「法華経における一乗・三乗」(『法華経一乗思想の研究』第九章、山喜房仏書林、一九七五)

今井宇三郎

「本無義の源流」(『東京教育大学漢文学会会報』第一六号、一九五五・六)
「六家七宗論の成立」(『日本中国学会報』第七集、一九五五・一〇)

今枝二郎

「高僧と「道徳経」――羅什・僧肇を中心として」(櫛田博士頌寿記念『高僧伝の研究』、山喜房仏書林、一九七三・六)

今津洪岳

「上宮王御製三経義疏に就て」(『仏書研究』第五号、一九一五・一)
「嘉祥大師の華厳経観」(『山家学報』第三号、一九一七・二)
「嘉祥大師の華厳経観(承前)」(『山家学報』第四号、一九一七・五)

今津洪巌

『三論玄義会本』(『仏教大系』一五、仏教大系刊行会、一九一八・六)

岩崎敲玄

「嘉祥大師吉蔵の浄土教義」(『浄土教史』第二篇第八章、白光書院、一九三〇・六)
「智光等の曼荼羅造立」(『浄土教史』第三篇第四章、白光書院、一九三〇・六)
「永観・珍海等の浄土教義」(『浄土教史』第三篇第一一章、白光書院、一九三〇・六)

「法華・三論等の伝訳及び研究」（『仏教史』上巻、第二篇第七章、浄土教報社、一九三六・五）
「三論宗の成立」（『仏教史』上巻、第二篇第一七章、浄土教報社、一九三六・五）
「三論・成実の伝来」（『仏教史』下巻、第三篇第七章、浄土教報社、一九三七・五）
「南都諸宗の推移」（『仏教史』下巻、第三篇第二九章、浄土教報社、一九三七・五）

ウ

宇井伯寿

『大乗玄論』（『国訳一切経』諸宗部一、大東出版社、一九三七・二）
「金剛般若経及び論の翻訳並に註釈」（常盤博士還暦記念『仏教論叢』、弘文堂、一九三三・七）
「羅什の伝訳」（岩波講座『東洋思潮』上、第二中期、岩波書店、一九三五・五。『支那仏教史』、岩波書店、一九三六・九に再録）
「三論四論の研究」（岩波講座『東洋思潮』上、第二中期、岩波書店、一九三五・五）
「支那仏教初期における般若研究」（『仏教学の諸問題』、岩波書店、一九三五・六。『仏教思想研究』、岩波書店、一九四三・一に再録）
「三論宗」（岩波講座『東洋思潮』下、第三盛期、岩波書店、一九三五・七）
「羅什の伝訳」（『支那仏教史』第二中期、岩波書店、一九三六・九）
「三論四論の研究」（『支那仏教史』第二中期、岩波書店、一九三六・九）
「法華の研究」（『支那仏教史』第二中期、岩波書店、一九三六・九）
「三論宗」（『支那仏教史』第三盛期、岩波書店、一九三六・九）
「牛頭法融と三論宗」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第一〇巻、一九四〇・四）
「三論宗と縁起」（『仏教思想研究』第一部第一第一三章一、岩波書店、一九四三・一）
「支那仏教史の初期における般若研究」（『仏教思想研究』第三部第三、岩波書店、一九四三・一）

「無得正観の法門」(『仏教汎論』第二編第二部第二第八章、岩波書店、合本一九六二・一二)
「三論宗の意義」(『仏教汎論』第二編第二部第二第八章、岩波書店、合本一九六二・一二)
上杉文秀
「真俗二諦に就て梁朝の二十三家の説を評して天台の所見に及ぶ」(『大谷学報』第三巻第一号、一九二二・一一)
上原専禄
「鳩摩羅什考」(『一橋論叢』第二二巻第一号、一九四九・七)
牛場真玄
「什訳法華経における俗語の二三について」(『天台学報』第一号、一九六〇・一〇)
臼田淳三
「維摩経義疏の研究——その本義について」(『Dhammadipa』第一巻第二号、一九七〇・一一)
「注維摩詰経の研究」(『印度学仏教学研究』第二六巻第一号、一九七七・一二)
「維摩経僧肇単注本」(『聖徳太子研究』第一一号、一九七七・一二)
梅沢和軒
「羅什三蔵伝」(『中央史壇』第一〇巻第五号、第一一巻第一号、一九二五)
梅原猛
「鳩摩羅什——煩悩の聖者」(『仏教の思想』上、第四章一、角川書店、一九八〇・五)
瓜生津隆雄
「智光の『論釈』と『論註』——法蔵の発願の地位を巡りて」(『真宗学』第二七・二八合併号、一九六二・一二)
ウィリー・ヴァンデワラ
「中国南朝士大夫に於ける仏教思想の受容」(『東西学術研究所紀要』第二一号、一九八八・三)

エ

恵谷隆戒

「羅什門下の法華経観」(『叡山学報』第二輯、一九三〇・七)

「智光の無量寿経論釈の復元について」(『仏教大学研究紀要』第三四号、一九五八・三)

「元興寺智光の無量寿経論釈の研究」(『浄土教の新研究』第九章、山喜房仏書林、一九七六・一一)

「元興寺智光撰無量寿経論釈の復元について」(『浄土教の新研究』附録五、山喜房仏書林、一九七六・一一)

オ

小川弘貫

「シナ如来蔵の研究」(『印度学仏教学研究』第一五巻第一号、一九六六・一二)

「三論宗に於ける如来蔵思想」(『中国如来蔵思想研究』第二篇第六章、中山書房仏書林、一九七六・一一)

小沢千代子

「絶観論の研究――特に三論宗との関係において」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一五号、一九八一・一二)

小沢勇慈

「僧肇作と伝わる阿弥陀経義疏について」(『宗教研究』第五五巻第三輯〔二五〇号〕、一九八二・一二)

「法事讃私記と僧肇の阿弥陀経義疏」(『仏教論叢』第二六号、一九八二・九)

織田得能

「三論宗の意義」(『三宝叢誌』第九六号、第九七号、第一〇〇号、一八九四)

横超慧日

『法華義疏』(『国訳一切経』経疏部三、大東出版社、一九三九・六)

『法華義疏』(『国訳一切経』経疏部五、大東出版社、一九四〇・一一)

「法華教学に於ける仏身無常説」（『仏教研究』〔京都大谷大学内仏教研究会〕第三巻第六号、一九三九・一二。『法華思想の研究』、平楽寺書店、一九七一・二に再録）

「僧叡と慧叡は同人なり」（『東方学報』〔東京〕第一三冊二、一九四二・七。『中国仏教の研究』第二、法蔵館、一九七一・六に再録）

「竺道生撰『法華義疏』の研究」（『大谷大学研究年報』第五号、一九五二・一二。『法華思想の研究』、平楽寺書店、一九七一・二に再録）

「涅槃無名論とその背景」（塚本善隆編『肇論研究』、法蔵館、一九五五・九）

「鳩摩羅什の翻訳」（『大谷学報』第三七巻第四号、一九五八・三。『中国仏教の研究』第二、法蔵館、一九七一・六に再録）

「新出資料・四論玄義の初章中仮義」（『印度学仏教学研究』第七巻第一号、一九五八・一二）

「魏晋時代の般若思想――僧肇の不真空論に見える三家異説を中心として」（福井博士頌寿記念『東洋思想論集』、福井博士頌寿記念『東洋思想論集』刊行会、一九六〇・一一。『中国仏教の研究』第二、法蔵館、一九七一・六に再録）

「教相判釈の原始形態――鳩摩羅什とその弟子をめぐって」（塚本博士頌寿記念『仏教史学論集』、塚本博士頌寿記念会、一九六一・二。『中国仏教の研究』第二、法蔵館、一九七一・六に再録）

「鳩摩羅什の法身説」（『印度学仏教学研究』第一〇巻第一号、一九六二・一）

「大乗大義章研究序説」（木村英一編『慧遠研究』研究篇、創文社、一九六二・三。『中国仏教の研究』第二、法蔵館、一九七一・六に再録）

「四論玄義の初章中仮義」（岩井博士古稀記念『典籍論集』、岩井博士古稀記念『典籍論集』事業会、一九六三・六）

「慧遠と吉蔵」（結城教授頌寿記念『仏教思想史論集』、大蔵出版、一九六四・三）

「大乗大義章に於ける法身説」（『大谷大学研究年報』第一七号、一九六五・六。『中国仏教の研究』第二、法蔵館、一九七一・六に再録）

「中国に於ける法華思想史」（『法華思想』第一部第三章、平楽寺書店、一九六九・五）

「竺道生の法華思想」（法華経研究Ⅳ、坂本幸男編『法華経の中国的展開』、平楽寺書店、一九七二・三）

「竺道生の頓悟説——中国禅の源流として」(『禅研究所紀要』第三号、一九七三・三。禅研叢書『禅の世界』、其弘堂書店、一九七六・一〇に再録)

「維摩経の中国的受容」(橋本博士退官記念論文集『仏教研究論集』、清文堂出版、一九七五・一一)

「中国仏教界における勝鬘経の定着」(奥田慈応先生喜寿記念『仏教思想論集』、平楽寺書店、一九七六・一〇)

「梁の武帝の仏教観」(森三樹三郎博士頌寿記念『東洋学論集』、朋友書店、一九七九・一二)

横超慧日・諏訪義純

『羅什』(大蔵出版、一九八二・一二)

大内文雄

「六〜七世紀における荊州仏教の動向」(『大谷学報』第六六巻第一号、一九八六・六)

大川富士夫

「竺道生の仏教思想について」(『立正史学』第二一・二二合併号、一九五八・二)

「謝霊運と仏教」(東洋史学論集、第七『中国の宗教と社会』、不昧堂書店、一九六五・一)

「六朝時代の江南社会と仏教」(『立正大学文学部論叢』第五一号、一九七五・二)

大川富士夫・他

「《共同研究》六朝隋唐時代における江南仏教の展開」(『立正史学』第二一・二二合併号、一九五八・二)

大鹿実秋

「『維摩詰所説経』に見る羅什訳の特質」(『東洋学研究』第一一号、一九七七・三。『維摩経の研究』、平楽寺書店、一九八八に再録)

「鳩摩羅什訳の特質——『維摩詰所説経』のばあい」(高井隆秀教授還暦記念論集『密教思想』、種智院大学密教学会、一九七七・一〇。『密教学』第一三・一四合併号、一九七七・一〇に再録。『維摩経の研究』、平楽寺書店、一九八八に再録)

「『浄名玄論』序の序」(『密教学』第一六・一七合併号、一九八〇・一一。『維摩経の研究』、平楽寺書店、一九八八に再録)

「嘉祥大師吉蔵の不二観」(勝又俊教博士古稀記念論集『大乗仏教から密教へ』、春秋社、一九八一・九。『維摩経の研究』、平楽

寺書店、一九八八に再録）

大谷旭雄

「永観の念仏宗について」（『浄土教――その伝統と創造』、山喜房仏書林、一九七二・六）

「永観における善導観の確立――『瑞応伝』の流伝を中心に」（戸松啓真編『善導教学の成立とその展開』、山喜房仏書林、一九八一・二）

大西久義（龍峯）

『浄名玄論略述』の資料的価値」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一六号、一九八三・一）

「浄名玄論釈証（一）」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一五号、一九八三・八）

「『浄名玄論略述』の引用文献」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一七号、一九八四・二）

大西龍峯（花塚久義）

「浄名玄論釈証（二）」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一六号、一九八四・八）

「羅什にかかわる逸文一則」（『駒沢大学仏教学部論集』第一五号、一九八四・一〇）

「華厳経の成立流伝に関する古伝説――上中下三本説について」（『印度学仏教学研究』第三三巻第二号、一九八五・三）

「鎌倉期三論学と禅宗」（『駒沢大学仏教学部論集』第一六号、一九八五・一〇）

「浄名玄論釈証（三）――不二之道と一道」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一七号、一九八六・二）

「僧肇の形而上詩」（『駒沢大学仏教学部論集』第一七号、一九八六・一〇）

「浄名玄論釈証（四）――不二之道と一道」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一八号、一九八六・一一）

「浄名玄論釈証（五）――入不二法門三階説」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一九号、一九八八・七）

大野達之助

「三論宗」（『日本仏教思想史』本論第二章第二節、吉川弘文館、一九五七・九）

「真言宗・三論宗の浄土教」（日本歴史叢書『上代の浄土教』第四―三、吉川弘文館、一九七二・二）

「三論宗」（『新稿日本仏教思想史』本論第二章第二節、吉川弘文館、一九七三・五）

大野法道
「僧肇の法華経観」（『仏書研究』第五六号、一九一九・八）
大橋俊雄
「永観と往生拾因」（アジア仏教史、日本編Ⅱ『平安仏教』第四章四、佼成出版社、一九七四・三）
大屋徳城
「鎌倉室町時代の三論研究」（『無尽灯』第二二巻第九号。大屋徳城著作集、五『日本仏教史論攷』、国書刊行会、一九八九に再録）
太田久紀
「日本唯識研究――他教学とのかかわり」（『印度学仏教学研究』第二六巻第一号、一九七七・一二）
丘山新
「『注維摩詰経』所引の「別本」について」（『印度学仏教学研究』第二六巻第一号、一九七七・一二）
岡部和雄
「《書評》平井俊榮著『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』」（『駒沢大学仏教学部論集』第七号、一九七六・一〇）
奥野光賢
「僧肇の生卒年について」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一八号、一九八五・二）
「吉蔵における僧肇説の引用について（一）」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一九号、一九八六・二）
「吉蔵における僧肇説の引用について」（『印度学仏教学研究』第三四巻第二号、一九八六・三）
「僧肇の三種異説批判と吉蔵の評釈について」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一八号、一九八六・八）
「四弘誓願について――吉蔵と智顗のとらえ方」（『宗学研究』第二九号、一九八七・三）
「吉蔵における『法華論』の依用について――七処に仏性有りの文をめぐって」（『仏教学』第二一号、一九八七・三）
「吉蔵における『法華論』の依用をめぐって――特に四種声聞授記を中心に」（『駒沢大学仏教学部論集』第一八号、一九八七・一〇）
「吉蔵の声聞成仏について」（『印度学仏教学研究』第三六巻第一号、一九八七・一二）

「吉蔵における「仏知見」の解釈をめぐって」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第二一号、一九八八・三)
「『法華玄論』の撰述時期について」(『仏教史学研究』第三一―一号、一九八八・六)
「仙台龍宝寺実養について――吉蔵『二諦義』刊本校刊に関連して」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第二二号、一九八九・二)

カ

加藤純章
「大智度論の世界」(講座・大乗仏教、二『般若思想』、春秋社、一九八三・一二)
香月乗光
「永観の浄土教――特に法然の浄土教との関連について」(『法然浄土教の思想と歴史』、山喜房仏書林、一九七四・四)
鍵主良敬
「羅什以前の真如――本無および如・真如の訳出」(『華厳教学序説――真如と真理の研究』第一篇第一章、文栄堂書店、一九六八・六)
「大智度論に説かれる如――如・法性・実際について」(『華厳教学序説――真如と真理の研究』第一篇第二章、文栄堂書店、一九六八・六)
郭朋
「三論宗」(『隋唐仏教』第二章第三節、斉魯書社、一九八〇・三)
梯信暁
「智光『無量寿経論釈』の一考察――『安養集』所見の逸文について」(『印度学仏教学研究』第三六巻第一号、一九八七・一二)
梶山雄一
「僧肇における中観哲学の形態」(塚本善隆編『肇論研究』、法蔵館、一九五五・九)

梶山雄一・上山春平
仏教の思想三『空の論理〈中観〉』（角川書店、一九六九・六）
梶芳光運
「三論学（一）（二）」（『ピタカ』第四年第一号―第二号、一九三六・一―二）
春日井真也
「羅什三蔵のアビダルマ学」（『印度学仏教学研究』第二巻第二号、一九五四・三）
勝又俊教
「三論宗」（『国訳一切経』諸宗部二五『八宗綱要』第五章、大東出版社、一九三九・三）
金倉円照
『三論玄義』（岩波文庫、岩波書店、一九四一・三）
「法華経における法護と羅什の訳語――特に序品について」（法華経研究Ⅳ、坂本幸男編『法華経の中国的展開』、平楽寺書店、一九七二・三）
金山正好
「南北朝時代の教学」（『東亜仏教史』第三期第一四章、理想社、一九四二・一二）
「長安の諸宗」（『東亜仏教史』第四期第二一章、理想社、一九四二・一二）
鎌田茂雄
「華厳思想史におよぼした僧肇の影響」（『印度学仏教学研究』第一〇巻第二号、一九六二・三。『中国華厳思想史の研究』、東京大学出版会、一九六五に再録）
「道生の頓悟思想とその展開――華厳思想との関連をめぐって」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二〇号、一九六二・三。『中国華厳思想史の研究』、東京大学出版会、一九六五に再録）
「宝蔵論の思想史的意義」（『宗教研究』第三五巻第四輯〔一七一号〕、一九六二・三）
「宝蔵論と三論元旨」（『印度学仏教学研究』第一一巻第二号、一九六三・三）

「華厳思想の形成に果した空観の役割」(『密教文化』第六四・六五合併号、一九六三・一二)
「仏性と道性」(『印度学仏教学研究』第一五巻第一号、一九六六・一二)
「空観の中国的変異」(『印度学仏教学研究』第一六巻第二号、一九六八・三)
「三論宗・牛頭禅・道教を結ぶ思想的系譜——草木成仏を手がかりとして」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二六号、一九六八・三)
「吉蔵における仏性思想の形成」(『中国仏教思想史研究』第一部第一章三、春秋社、一九六八・三)
「道教経典にあらわれた空」(『中国仏教思想史研究』第一部第三章、春秋社、一九六八・三)
「『道教義枢』にあらわれた三論思想」(『中国仏教思想史研究』第一部第五章一—三、春秋社、一九六八・三)
「『宝蔵論』と『三論元旨』」(『中国仏教思想史研究』第一部第五章三、春秋社、一九六八・三)
「初唐における三論宗と道教」(『東京大学東洋文化研究所紀要』第四六冊、一九六八・三)
「南北朝仏教思想史概説」(『東洋文化』第五七号、一九七七・三)
「鳩摩羅什とその門下」(岩波全書『中国仏教史』第二部第三章第三節、岩波書店、一九七九・九)
「三論宗」(岩波全書『中国仏教史』第三部第九章第一節、岩波書店、一九七九・九)
「般若学の流行と展開」(『中国仏教史』第二巻、第一章第三節、東京大学出版会、一九八三・六)
「鳩摩羅什——その翻訳事業」(『中国仏教史』第二巻、第三章、東京大学出版会、一九八三・六)
「三論宗」(『八宗綱要』第五章、講談社、一九八一・一〇)
釜淵清英
「肇論の研究(一)(二)(三)」(『禅学研究』第二〇号—第二三号、一九三三・一一—一九三四・一二)
亀川教信
「華厳の「即」について——相即相入の根源的意義とその論理的構造について」(『仏教学研究』第四号、一九五〇・一二)
苅谷定彦
「羅什訳『妙法蓮華経』の問題点(1)——羅什の法華経理解をさぐる」(『密教学』第二〇・二一合併号、一九八五・三)

「羅什訳『妙法蓮華経』の問題点(2)——「嘱累品」の位置と「化城喩品」という品名について」(『大崎学報』第一三九号、一九八五・六)

「羅什訳『妙法蓮華経』の問題点(3)」(『印度学仏教学研究』第三四巻第二号、一九八六・三)

「羅什訳『妙法蓮華経』の問題点(4)」(『印度学仏教学研究』第三六巻第二号、一九八八・三)

「『妙法華』における「大乗」の語について——羅什訳『妙法華』の問題点(5)」(『大崎学報』第一四五号、一九八八・一〇)

川端健彦

「鳩摩羅什教義考察に関する一観点」(『仏教大学学報』第五集、一九五五・三)

河村孝照

「羅什訳法華経訓訳に関する問題点」(『東洋学研究』〔東洋学研究所〕第一三号、一九七九・三)

「章安の涅槃経観——とくに涅槃経玄義について」(『東洋学研究』〔東洋学研究所〕第一九号、一九八五・三)

「灌頂撰『涅槃経玄義』における〈有る人〉とは誰れを指すか」(『印度学仏教学研究』第三四巻第一号、一九八五・一二)

神田喜一郎

「『肇論研究』に見えたる慧達序の読み方に対する私見」(『仏教学セミナー』第九号、一九六九・五)

菅野博史

「吉蔵撰『法華統略』と『法華論疏』との撰述順序について」(『印度学仏教学研究』第二八巻第一号、一九七九・一二)

「吉蔵における「四調柔」について」(『印度学仏教学研究』第二九巻第一号、一九八〇・一二)

「吉蔵の三種法輪説について」(『日本仏教文化研究論集』第二号、一九八一・五)

「吉蔵における法華経の宗旨観について」(『仏教学』第一二号、一九八一・一〇)

「吉蔵の経典観」(『印度学仏教学研究』第三〇巻第一号、一九八一・一二)

「吉蔵における〈妙〉の概念について——智顗との関係を含めて」(『東洋学術研究』第二一巻第一号、一九八二・五)

「吉蔵における二種菩薩論——直往菩薩と廻小入大菩薩」(『印度学仏教学研究』第三一巻第一号、一九八二・一二)

「竺道生における機と感応について」(『印度学仏教学研究』第三二巻第一号、一九八三・一二)

「中国法華思想をめぐって——仏性と仏身常住の問題」(『東洋学術研究』別冊五、一九八四・一〇)
「浄影寺慧遠『維摩経義記』の研究——注釈の一特徴と分科」(『東洋学術研究』第二三巻第二号、一九八四・一一)
「維摩経分科に関する智顗と吉蔵の比較」(『印度学仏教学研究』第三三巻第一号、一九八四・一二)
「吉蔵における『法華経』信解品の譬喩解釈について——『法華玄論』を中心として」(『東方』第一号、一九八五・四)
「『大般涅槃経集解』の基礎的研究」(『東洋文化』第六六号、一九八六・二)
「吉蔵における法華経と諸大乗経典の比較」(『大倉山論集』第一九輯、一九八六・三)
「吉蔵における法華経と仏性」(『東方』第二号、一九八六・一一)
「『大般涅槃経集解』における僧亮の教判思想」(『印度学仏教学研究』第三五巻第一号、一九八六・一二)
「吉蔵における法華経の経題「法」の解釈と仏身常住説」(『大倉山論集』第二〇輯、一九八六・一二)
「劉虬撰『注法華経』の逸文について」(高崎直道博士還暦記念論集『インド学仏教学論集』、春秋社、一九八七・一〇)
「中国における『維摩経』入不二法門の諸解釈——仏教における真理と言語」(『大倉山論集』第二二輯、一九八七・一二)
「『大般涅槃経集解』における僧亮の感応思想」(『東方』第三号、一九八七・一二)
「吉蔵撰『法華統略』における経題釈について」(『大倉山論集』第二五輯、一九八九・三)
「『法華義記』における信解品の譬喩解釈について」(『創価大学人文論集』第一号、一九八九・三)
韓廷傑
『三論玄義校釈』(中国仏教典籍選刊、中華書局、一九八七・八)
顔常文
「成実宗、三論宗、涅槃宗、天台宗」(『隋唐仏教宗派研究』第四章第二節、新文豊出版〔台湾〕、一九八〇・一二)
Gard, R.A.
"On the Authenticity of the *Chung-Lun* 中論"(『印度学仏教学研究』第三巻第一号、一九五四・九)
"The Mādhyamika in Korea"(『印度学仏教学研究』第七巻第一号、一九五九・三)

キ

木南卓一

「六朝思想界に於ける僧肇の位置」（『中国の文化と社会』第四号、一九五五・六）

木全徳雄

「肇論釈慧達序の読み方をめぐって」（森三樹三郎博士頌寿記念『東洋学論集』、朋友書店、一九七九・一二）

木村清孝

「吉蔵の「無礙」の思想と『華厳経』」（『印度学仏教学研究』第二五巻第二号、一九七七・三）

「吉蔵と『華厳経』」（『初期中国華厳思想の研究』第一篇第六章第五節、春秋社、一九七七・一〇）

「三論教学」（パープル叢書『中国仏教思想史』第二章二、世界聖典刊行協会、一九七九・一一）

「クマーラジーヴァと禅観――『思惟畧要法』の問題を中心として」（『宗教研究』第五九巻第四輯〔二六七号〕、一九八六・三）

木村宣彰

「維摩詰経と毘摩羅詰経」（『仏教学セミナー』第四二号、一九八五・一〇）

「鳩摩羅什の訳経――主要経論の翻訳とその草稿訳について」（『大谷大学研究年報』第三八集、一九八六・二）

「注維摩経の異本について」（『真宗総合研究所紀要』第四号、一九八六）

「注維摩経所引の別本について」（『印度学仏教学研究』第三五巻第二号、一九八七・三）

「僧叡の法身説」（『印度学仏教学研究』第三七巻第一号、一九八八・一二）

桐谷征一

「鳩摩羅什の Kashmir 遊学の帰還路について」（『大崎学報』第一二一号、一九六六・七）

「肇論「答劉遺民書」の成立時期について」（『印度学仏教学研究』第一五巻第一号、一九六六・一二）

「〈僧伝資料検討・その2〉鳩摩羅什の卒年に関する再検討――特に肇論を中心として」（『仏教学論集』第三号、一九六

七・四）
金昌奭
「元暁の教判資料に現われた吉蔵との関係について」（『印度学仏教学研究』第二九巻第一号、一九八〇・一二）
金仁徳
『三論学研究』（仏教思想社〔韓国〕、一九八二・三）
「嘉祥大師吉蔵の中道為正因仏性論」（『仏教大学仏教文化研究所年報』第六号、一九八八・五）

ク

久野芳隆
「牛頭法融に及ぼせる三論宗の影響」（『仏教研究』第三巻第五号、一九三九・一二）
久保継成
「法華経興期の担い手――そのサンスクリット呼称と羅什訳語」（法華経研究Ⅳ、坂本幸男編『法華経の中国的展開』、平楽寺書店、一九七二・三）

ケ

厳北冥
「三論宗的破邪顕正与二諦説」（『中国仏教哲学簡史』第四章第五、人民出版社、一九八五・一二）

コ

小林正美
「竺道生の大乗小乗観と一闡提成仏義」（『フィロソフィア』第六七号、一九七九・一二）
「竺道生の実相義について」（『印度学仏教学研究』第二八巻第二号、一九八〇・三）

古賀英彦
「中国における二諦説の受用」（『印度学仏教学研究』第一八巻第二号、一九七〇・三）
「羅什・覚賢の確執をめぐって——禅宗形成前史」（森三樹三郎博士頌寿記念『東洋学論集』、朋友書店、一九七九・一二）

侯外廬
「隋唐仏学的宗派源流、社会根源及其本観念」（『中国思想通史』第四巻上冊、第三章第一節、人民出版社、一九五九・五）
「三論宗吉蔵的二諦論和天台宗智顗的止観論」（『中国思想通史』第四巻上冊、第三章第二節、人民出版社、一九五九・五）

洪修平
「僧肇〝三論〟解空的哲学体系初探」（『世界宗教研究』一九八七年第三期、一九八七・九）

黄懺華
「六家七宗的般若思想」（『現代仏学』、中国仏教協会、一九五六・一一）
「三論宗」（中国仏教協会編『中国仏教』第一輯、知識出版社、一九八〇・四）
「道生」（中国仏教協会編『中国仏教』第二輯、知識出版社、一九八二・八）
「僧肇」（中国仏教協会編『中国仏教』第二輯、知識出版社、一九八二・八）

近藤良一
「《書評》平井俊榮著『法華文句の成立に関する研究』」（『北海道印度学仏教学研究』第二号、一九八七・一〇）

サ

佐川修
「肇論と伝統思想」（『漢文学会会報』第一六号、一九五五・六）

佐々木月樵
「三経義疏研究序説」（『大谷学報』第二巻第二号、一九二一・四）

佐々木憲昭

「古三論に於ける教判」（『龍谷大学論集』第七六号、一九〇八・二）
佐々木憲徳
『啓蒙三論玄義通観』（山崎寶文堂、一九三六・二）
「興皇法朗の教学所説を論ず」（『龍谷大学論集』第九九号、一九一〇・一）
「摂嶺僧詮の二諦義」（『龍谷大学論集』第一〇五号、一九一〇・七）
「鳩摩羅什の禅観」（『列伝体漢魏六朝禅観発展史』第三篇第二章、山崎寶文堂、一九三五・四）
「什門下僧叡の禅観」（『列伝体漢魏六朝禅観発展史』第三篇第三章、山崎寶文堂、一九三五・四）
「什門下其他の人々」（『列伝体漢魏六朝禅観発展史』第三篇第四章、山崎寶文堂、一九三五・四）
「遠門下竺道生の禅観」（『列伝体漢魏六朝禅観発展史』第三篇第一〇章、山崎寶文堂、一九三五・四）
佐々木功成
「注維摩経の研究（上）（下）」（『龍谷大学論集』第二五〇号—第二五一号、一九二三・六—八）
佐田弘道
「三論小考」（『漢文学会会報』第一〇号、一九三九）
佐藤純英
「僧肇と竺道生」（『仏教学会会報』〔龍谷大学仏教学会〕第二号、一九三一・三）
佐藤心岳
「唐代における『維摩経』の研究講説」（『印度学仏教学研究』第一九巻第二号、一九七一・三）
「隋唐時代における『法華経』の研究講説」（恵谷先生古稀記念『浄土教の思想と文化』、仏教大学、一九七二・三）
「中国における『大智度論』の研究講説——とくに隋時代を中心として」（『大谷大学所蔵敦煌古写経・坤』、大谷大学東洋学研究室、一九七二・一〇）
「中国における『華厳経』の研究講説」（『仏教大学研究紀要』第六七号、一九八三・三）
佐藤心岳〈研究代表〉

「中国における『観無量寿経疏』の研究」（『仏教文化研究』〔浄土宗教学院研究所〕第二五号、一九七九・一〇）

佐藤成順

「成実論師の思想に関する一考察」（『印度学仏教学研究』第一二巻第一号、一九六四・一）

「嘉祥大師における仏典解釈法の特質――中論三段分科について」（『仏教文化研究』〔浄土宗教学院研究所〕第一六号、一九七〇・三）

「嘉祥大師における仏典解釈法の特質――諸経論相互の理解の仕方」（『浄土教――その伝統と創造』、山喜房仏書林、一九七二・六）

「吉蔵の四重二諦説――その構造と背景」（『三康文化研究所年報』第八号、一九七六・一。『中国仏教思想史の研究』、山喜房仏書林、一九八五・一一に再録）

「吉蔵における仏典解釈法の特質」（『中国仏教思想史の研究』、山喜房仏書林、一九八五・一一）

「吉蔵における中論解釈の特質――三段分科について」（壬生台舜編『龍樹教学の研究』、大蔵出版、一九八三・二）

「思惟形態の重層性」（『東西思惟形態の比較形態』、東京書籍、一九七七・三）

佐藤泰俊

「三論玄義私見」（『加持世界』第五巻第六号、一九〇五・六）

「三論玄義私見（其二）」（『加持世界』第五巻第八号、一九〇五・八）

「三論玄義私見（其三）」（『加持世界』第五巻第一〇号、一九〇五・一〇）

佐藤泰舜

「原始三論宗の系統説」（『第一義』第二八巻第一号、一九二四・一。『支那仏教思想論』、古径荘、一九六〇・一〇に再録）

「第一義諦と世俗諦――仏教思想の取扱いとして見た三論学の二諦説」（『宗教研究』新第三巻、一九二六・七。『支那仏教思想論』、古径荘、一九六〇・一〇に再録）

佐藤達玄

「中国初期仏教における頓漸両義について――特に道生をめぐって」（『駒沢大学宗教社会研究所報』第二号、一九五六・一〇）

「嘉祥の二諦思想について」（『印度学仏教学研究』第八巻第二号、一九六〇・三）
「道宣の吉蔵伝について」（『印度学仏教学研究』第九巻第一号、一九六一・一）
「吉蔵の撰述書について」（『印度学仏教学研究』第一〇巻第二号、一九六二・三）
「吉蔵と大乗戒」（『印度学仏教学研究』第三一巻第一号、一九八二・一二。『中国仏教における戒律の研究』、木耳社、一九八六・一二に再録）
佐藤哲英
「吉蔵の法華玄論との関連」（『天台大師の研究』第三篇第二章第六節、百華苑、一九六一・三）
「吉蔵の法華義疏との関連」（『天台大師の研究』第三篇第三章第五節、百華苑、一九六一・三）
「観音玄義の十双説について」（『天台大師の研究』第四篇第四章第四節、百華苑、一九六一・三）
「天台疏と嘉祥疏との関係」（『天台大師の研究』第四篇第六章第六節、百華苑、一九六一・三）
「天台・嘉祥両疏の本文対照」（『天台大師の研究』第四篇第六章第七節、百華苑、一九六一・三）
「梁朝二十三家の二諦説」（『龍谷大学論集』第二九八号、一九三一・七）
「三論学派における約教二諦説の系譜――三論宗の相承論に対する疑問」（『龍谷大学論集』第三八〇号、一九六六・三）
「鳩摩羅什における諸法実相」（『続・天台大師の研究――天台智顗をめぐる諸問題』第一篇第四章、百華苑、一九八一・一一）
佐藤密雄
「支那南北朝に於ける中道説の展開」（『仏教研究』〔仏教研究会〕第八巻第一号、一九四四・七）
三枝充悳
『三論玄義』（大蔵出版、一九七一・七）
「法 und Dharma in Kumārajīvas *Madhyamikakārikā*」（『印度学仏教学研究』第一三巻第一号、一九六五・一）
坂上雅翁
「珍海已講の本願論」（『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』第一号、一九七六・三）
「珍海の浄土観」（『印度学仏教学研究』第二六巻第二号、一九七八・三）

「珍海における決定往生心について」（『印度学仏教学研究』第二七巻第一号、一九七八・一二）
「珍海伝について」（『仏教論叢』第二五号、一九八一・一一）
「珍海撰『因明大疏四種相違抄』について」（『印度学仏教学研究』第三三巻第二号、一九八五・三）

坂本広博

「涅槃経疏成立に関する一視点――道朗、法朗をめぐって」（『印度学仏教学研究』第一九巻第二号、一九七一・三）

坂本幸男

「即の意義及び構造について」（『印度学仏教学研究』第四巻第二号、一九五六・三。『大乗仏教の研究』、大東出版社、一九八〇・五に再録）
「中国仏教と法華思想の関連」（法華経研究Ⅰ、坂本幸男編『法華経の思想と文化』、平楽寺書店、一九六五・三）
「中国に於ける法華経研究史の研究」（法華経研究Ⅳ、坂本幸男編『法華経の中国的展開』、平楽寺書店、一九七二・三）

境野黄洋

「四大翻記」（『支那仏教史綱』第三章、森江本店、一九〇七・四）
「南地仏教の中心」（『支那仏教史綱』第四章、森江本店、一九〇七・四）
「隋唐以前の二大系統（一）（二）」（『支那仏教史綱』第六章、第七章、森江本店、一九〇七・四）
「嘉祥の三論宗」（『支那仏教史綱』第一一章、森江本店、一九〇七・四）
「三論宗」（『支那の仏教』第七章（一）、丙午出版社、一九一八・一）
「南都の六宗」（『日本の仏教』第五章、丙午出版社、一九一八・二）
「鳩摩羅什の学統」（『支那仏教史講話』上巻、第二篇第一章、共立社、一九二七・五）
「三論宗」（『支那仏教史講話』下巻、第三篇第二章、共立社、一九二九・六）
「鳩摩羅什訳出聖典の二三に就いて」（『支那仏教史の研究』第七章、共立社、一九三〇・一）
「『成実』大乗義」（常盤博士還暦記念『仏教論叢』、弘文堂、一九三三・七）
「鳩摩羅什の学統」（『支那仏教精史』第二篇第一章、境野黄洋博士遺稿刊行会、一九三五・一二）

「支那の諸宗派」(『仏教学概論』第二章第二節、境野黄洋博士遺稿刊行会、一九三六・四)
「我国の諸宗派」(『仏教学概論』第二章第三節、境野黄洋博士遺稿刊行会、一九三六・四)
「二教三転法輪の判釈」(『仏教学概論』第三章第一節、境野黄洋博士遺稿刊行会、一九三六・四)
「諸法皆空」(『仏教学概論』第八章第二節、境野黄洋博士遺稿刊行会、一九三六・四)

境野哲
「鳩摩羅什と仏陀跋陀羅」(『東洋哲学』第一一巻第六号、一九〇四)
「鳩摩羅什と仏陀跋陀羅」(『禅宗』第一一五号、一九〇四)
「苻姚二秦の弘伝翻経」(『印度・支那　仏教史要』第二編第一章(一)、鴻盟社、一九〇六・一二)
「三論宗」(『印度・支那　仏教史要』第二編第三章(三)―(二)、鴻盟社、一九〇六・一二)

桜部文鏡
『勝鬘宝窟』(『国訳一切経』経疏部一一、大東出版社、一九三六・九)

里見泰穏
「法華経解釈に於ける吉蔵の法雲批判」(『棲神』第三六号、一九六二・一〇)
「吉蔵の法華経解釈について」(『印度学仏教学研究』第一二巻第一号、一九六四・一)
「吉蔵の法華経解釈――吉蔵の法雲批判を中心として」(法華経研究I、坂本幸男編『法華経の思想と文化』、平楽寺書店、一九六五・三)
「吉蔵の法華経玄論について」(法華経研究IV、坂本幸男編『法華経の中国的展開』、平楽寺書店、一九七二・三)

シ

清水正賢
「嘉祥の念仏」(『顕真学苑論集』第三巻第二号、一九三四・一)
「浄影・天台・嘉祥三師の信に就て」(『顕真学苑論集』第三巻第四号、一九三四・九)

椎尾弁匡
『三論玄義』（『国訳一切経』諸宗部一、大東出版社、一九三九・二）
『百論疏』（『国訳一切経』論疏部八、大東出版社、一九四〇・四）
塩入良道
「三論・成実宗」（講座仏教、第六巻『日本仏教の宗派（一）』、大蔵出版、一九五九・七）
「日本の三論宗について」（『大正新脩大蔵経会員通信』第一八号、一九六二・一）
「「空」の中国的理解と天台の空観——中論偈の取り扱いをめぐって」（『東京大学東洋文化研究所研究紀要』第四六冊、一九六八・三）
「仏法の相承と「宗」観念の成立」（アジア仏教史、中国編Ⅰ『漢民族の仏教』第七章二、佼成出版社、一九七五・五）
「三論教学の大成と吉蔵」（アジア仏教史、中国編Ⅰ『漢民族の仏教』第八章二、佼成出版社、一九七五・五）
塩田義遜
「道生の法華経疏に就いて」（『日本仏教学会年報』第二〇号、一九五五・三）
「道生の法華経疏」（『法華教学史の研究』第二章第一節、地方書院、一九六〇・四月。日本図書、一九七八再刊）
「三論吉蔵の法華諸疏」（『法華教学史の研究』第四章第一節、地方書院、一九六〇・四月。日本図書、一九七八再刊）
潮留真澄
「三論宗の教系について」（『東洋哲学』第二八巻第七号、一九二一）
「鳩摩羅什の翻訳事業に就いて」（『東洋哲学』第三〇巻第四号、一九二三）
鹿苑大慈
「智光に於ける隠遁の意義」（『印度学仏教学研究』第八巻第二号、一九六〇・三）
重松明久
「三論系浄土教の性格」（『日本浄土教成立過程の研究——親鸞の思想とその源流』第一編第四、平楽寺書店、一九六四・三）
「智光の浄土教思想」（『日本浄土教成立過程の研究——親鸞の思想とその源流』第一編第五、平楽寺書店、一九六四・三）

島田虔次
「体用の歴史に寄せて」(塚本博士頌寿記念『仏教史学論集』、塚本博士頌寿記念会、一九六一・二)
島地大等
「三論教学《飛鳥時代》」(『日本仏教教学史』本論第二編第三章第一節第二項、明治書院、一九三三・二)
「三論教学《奈良時代》」(『日本仏教教学史』本論第三編第三章第一節第二項、明治書院、一九三三・二)
「三論教学《弘仁時代》」(『日本仏教教学史』本論第四編第三章第一節第二項、明治書院、一九三三・二)
「三論教学《藤原時代》」(『日本仏教教学史』本論第五編第三章第一節第三項、明治書院、一九三三・二)
「三論教学《源平時代》」(『日本仏教教学史』本論第六編第三章第一節第三項、明治書院、一九三三・二)
「三論教学《鎌倉時代》」(『日本仏教教学史』本論第七編第三章第二節第二項、明治書院、一九三三・二)
島津現淳
「『六要集』所引の智光の『無量寿経論釈』について」(『同朋仏教』第二〇・二一合併号、一九八六・五)
徐補鉄
「法華宗要の研究」(『印度学仏教学研究』第三三巻第二号、一九八五・三)
「法華宗要における元暁の和諍思想」(『駒沢大学仏教学部論集』第一六号、一九八五・一〇)
蔣維喬
「四大翻訳」(『中国仏教史』巻一第三章、商務印書館、一九二九・一二)
「南地仏教之中心」(『中国仏教史』巻一第四章、商務印書館、一九二九・一二)
「隋唐以前之二大系統(一)」(『中国仏教史』巻一第四章、商務印書館、一九二九・一二)
「嘉祥之三論宗」(『中国仏教史』巻二第一一章、商務印書館、一九二九・一二)
「三論宗」(『中国仏教史』巻四第一八章(七)、商務印書館、一九二九・一二)
白土わか
「羅什訳に於ける実相の語義」(『印度学仏教学研究』第四巻第二号、一九五六・三)

「実相訳語考——鳩摩羅什を中心に」（『大谷学報』第三七巻第三号、一九五七・一二）

ス

諏訪義純

「南斉周顒の生涯とその宗教思想」（『愛知学院大学文学部紀要』第六号、一九七七・三）

「中国仏教における菜食主義思想の形成に関する管見——周顒・沈約・梁武帝」（『愛知学院大学文学部紀要』第一二号、一九八三・三）

諏訪義純・横超慧日

『鳩摩羅什』（大蔵出版、一九八二・二）

末木剛博

「破邪顕正の論——三論宗の弁証法」（講談社現代新書『東洋の合理思想』第三部一〈二〉、講談社、一九七〇・八）

末木文美士

「『大乗大義章』における仏身をめぐる問答」（『宗教研究』第五〇巻第三輯〔二三〇号〕、一九八一・一二）

「智光『般若心経述義』について——奈良朝三論教学の一断面」（田村芳朗博士還暦記念論集『仏教教理の研究』、春秋社、一九八二・七）

「元興寺智光の生涯と著述」（『仏教学』第一四号、一九八二・一〇）

「『三国仏法伝通縁起』日本三論宗章研究」（『東京大学東洋文化研究所紀要』第九九冊、一九八六・二）

末広照純

「『注肇論疏』における華厳・天台の問題」（『大正大学研究紀要』〔仏教学部・文学部〕第七二輯、一九八六・一〇）

末光愛正

「『法華玄論』にみられる吉蔵の大乗経典観」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一三号、一九七九・七）

「吉蔵の面受と相承」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一四号、一九八〇・七）

「吉蔵教判の源流」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一二号、一九八〇・八）
「吉蔵経典観の背景――天台五時説との類似」（『印度学仏教学研究』第二九巻第一号、一九八〇・一二）
「牛頭宗に及ぼせる三論宗の影響――相即・無礙思想」（『宗学研究』第二三号、一九八一・三）
「『大乗義章』「衆経教迹義」に於ける浄影寺慧遠撰の問題――吉蔵著書との対比」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一三号、一九八一・七）
「吉蔵の頓漸説と三車四車説――天台の頓漸説との類似」（『印度学仏教学研究』第三〇巻第一号、一九八一・一二）
「吉蔵の無説・説思想――牛頭思想に及ぼした三論思想の影響」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一五号、一九八一・一二）
「牛頭宗に及ぼせる三論宗の影響（二）――『達摩和尚絶観論』末尾の第一四問答について」（『宗学研究』第二四号、一九八二・三）
「吉蔵の法華玄論と天台の法華玄義・文句――引用に於ける諸問題」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一四号、一九八二・七）
「吉蔵の一乗思想――最上乗思想に於ける三論と牛頭」（『駒沢大学仏教学部論集』第一三号、一九八二・一〇）
「吉蔵の二蔵三輪説」（『仏教学』第一五号、一九八三・四）
「吉蔵の法華論引用に於ける問題」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一五号、一九八三・八）
「吉蔵の『法華経』解釈について」（『印度学仏教学研究』第三二巻第一号、一九八三・一二）
「「百非」について」（『宗学研究』第二六号、一九八四・三）
「吉蔵三車家説の誤りについて」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一六号、一九八四・八）
「吉蔵の「唯悟為宗」について」（『駒沢大学仏教学部論集』第一五号、一九八四・一〇）
「吉蔵の『法華玄論』巻第四「一乗義」について」（『印度学仏教学研究』第三三巻第一号、一九八四・一二）
「「入理」について」（『宗学研究』第二七号、一九八五・三）
「吉蔵の「無礙無方」について」（『駒沢大学仏教学部論集』第一六号、一九八五・一〇）

「『法華玄賛』と『法華義疏』」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一七号、一九八六・一二）
「吉蔵の仏身論」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四四号、一九八六・三）
「吉蔵の「一大事因縁」について」（『駒沢大学仏教学部論集』第一七号、一九八六・一〇）
「吉蔵の索車義について」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一八号、一九八七・一一）
「吉蔵の成仏不成仏観」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四五号、一九八七・三）
「吉蔵の成仏不成仏観（二）」（『駒沢大学仏教学部論集』第一八号、一九八七・一〇）
「吉蔵の成仏不成仏観（三）」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四六号、一九八八・三）
「吉蔵の成仏不成仏観（四）」（『駒沢大学仏教学部論集』第一九号、一九八八・一〇）

鈴木学術財団研究部（K・O）
「泰本融「吉蔵における中観思想の形態——基礎的研究（一）」」（『鈴木学術財団研究年報』三、一九六七・三）

セ

瀬成世眼
「三論の精神慰安法（一）（二）（三・完）」（『龍谷大学論集』第一七〇号、第一七四号、第一八二号、一九一五・一二、一九一六・四、一九一六・一二）

石峻
「読慧達『肇論疏』述所見」（『図書季刊』新第五巻第一期、国立北平図書館出版、一九四四・三）

関正郎
「僧肇の認識観について（上）（中）（下）」（『新潟薬科大学研究報告』第一号—第四号、一九八一・五—一九八四・八）

銭偉量
「僧肇動静観辨析——読《肇論・物不遷論》」（『世界宗教研究』一九八七年第三期、一九八七・九）

ソ

薗田香融
「南都仏教の動向」（『日本仏教史』第四章三、法蔵館、一九六七・一）

タ

田賀龍彦
「支那における授記解釈」（法華経研究Ⅱ、望月歓厚編『近代日本の法華仏教』「授記思想解釈の諸類型——法華経二乗授記を中心として」二、平楽寺書店、一九六八・三。『授記思想の成立と展開』、平楽寺書店、一九七四に再録）

田中現詠
「般若無知論の聖心について」（『印度学仏教学研究』第二七巻第二号、一九七九・三）

田中順照
「嘉祥の空」（『宗教研究』第三三巻第二輯〔一六二号〕、一九六〇・三）
「空観の発展」（『中野教授古稀記念論文集』、中野教授古稀記念会、一九六〇・一〇）

田村円澄
「三論宗」（アジア仏教史、日本編Ⅰ『飛鳥奈良仏教』第三章三、佼成出版社、一九七二・三）
「三論宗、法相宗伝来考」（森克己博士古稀記念史学論集『対外関係と政治文化』第一対外関係編、吉川弘文館、一九七四・二）
「三論宗、法相宗の伝来」（日本仏教史、一『飛鳥時代』第五章、法蔵館、一九八二・一一）

田村芳朗
「法華論考——法華教学の再建にさいして」（『中央学術研究所紀要』第一〇号、一九八一・七）

多田孝文
「法華文句四種釈考」（『大正大学研究紀要』〔仏教学部・文学部〕第七二輯、一九八六・一〇）

大正大学注維摩詰経研究会
「対訳注維摩詰経」（『大正大学綜合仏教研究所年報』第二号、一九八〇・三）
「対訳注維摩詰経（二）―（十）」（『大正大学綜合仏教研究所年報』第三号―第一一号、一九八一・三―一九八九・三）
高雄義堅
『三論玄義解説』（東京興教書院、一九三六・九）
「末法思想と隋唐諸宗の態度」（『中国仏教史論』、平楽寺書店、一九五二・九）
高神覚昇
「三論哲学における因果思想」（『密宗学報』第一二四号、一九二三・一一）
「三論宗綱要」（『仏教』第一巻第一号、全日本真理運動本部、一九三五・五）
「三論宗綱要（下）」（『仏教』第一巻第四号、全日本真理運動本部、一九三五・八）
「三論教学に於ける二諦思想」（『智山学報』新第一〇巻、一九三六・一二）
高瀬承厳
「一乗義私記解題」（『仏書研究』第三八号、一九一八・二）
高田恵忍
「羅什訳法華経品目について小宮山君の質疑に答う」（『大崎学報』第一一号、一九〇九・一二）
高千恵徹乗
「竺道生の研究」（『六条学報』第二三四号、一九二一・五）
高取正男
「三論衆と別三論衆」（『日本仏教史』I、第三章四、法蔵館、一九六七・一）
高西賢正
「智光の浄土論疏に就いて」（『仏教研究』〔京都大谷大学内仏教研究会〕第七巻第一号、一九二六・七）
高野淳一

「中国中世における真理観の一側面――吉蔵二諦論と中仮の論理」（東北大学『集刊東洋学』第五七号、一九八七・五）
「吉蔵の三乗観――僧肇との対比を通して」（『文化』第五二巻第一・二号、一九八八・九）
高峰了州
「三論及び四論の思想」（『仏教の根本問題』第七章、東大寺教学部、一九七六・七）
滝安雄
「元興寺智光伝について」（『仏教大学学報』第七号、一九五八・三）
武内義雄
「七宗論に就いて」（『東洋学叢編』、刀江書店、一九三四・五）
武田賢寿
「『三経義疏』序説」（『同朋仏教』第六・七号、一九七四・七）
武田良政
「羅什の浄土教の傾向」（『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』第五号、一九八〇・三）
橘恵勝
「鳩摩羅什」（『支那仏教思想史』第三章、大同館、一九二一・四）
「法顕と道生」（『支那仏教思想史』第四章、大同館、一九二一・四）
「吉蔵」（『支那仏教思想史』第一〇章、大同館、一九二一・四）
谷輝哲
「羅什三蔵の生死年代に就いて」（『東洋哲学』第一九巻第三号、一九一二）
谷川理宣
「『注維摩経』（仏国品・方便品）僧肇注における中国的思考について」（『印度学仏教学研究』第二四巻第一号、一九七五・一二）
「僧肇における「仏」の理解――至人と法身」（『印度学仏教学研究』第二九巻第一号、一九八〇・一二）
「僧肇における「涅槃」の理解」（『印度学仏教学研究』第三四巻第二号、一九八六・三）

玉城康四郎

「即色義の批判」(『宗教研究』第四二巻第三輯〔一九八号〕、一九六九・三)

「初期般若の研究批判」(『中国仏教思想の形成』第一巻、第三章、筑摩書房、一九七一・七)

「羅什における同じ問題の検討」(『中国仏教思想の形成』第一巻、第六章第三節、筑摩書房、一九七一・七)

「羅什における人格的根拠の展開」(『中国仏教思想の形成』第一巻、第六章第四節、筑摩書房、一九七一・七)

「羅什の仏身論」(佐藤教授古稀記念『仏教思想論叢』、山喜房仏書林、一九七二・一〇)

「羅什の法身菩薩論」(東方学会創立二十五周年記念『東方学論集』、東方学会、一九七二・一二)

「浄土観に関する太子と中国仏教者との照合」(『日本仏教思想論』上、第二章第二節四、平楽寺書店、一九七四・一)

チ

中国仏教思想研究会

「道生撰妙法蓮花経疏対訳」(『三康文化研究所年報』第九号、一九七七・三)

「道生撰妙法蓮花経疏対訳(下巻)」(『三康文化研究所年報』第一二号、一九八〇・三)

中世思想史研究班共訳

「校訂肇論とその訳註」(塚本善隆編『肇論研究』、法蔵館、一九五五・九)

張曼濤

「竺道生の涅槃思想——その序説」(『印度学仏教学研究』第一五巻第二号、一九六七・三)

陳士強

「論吉蔵的仏学思想」(『世界宗教研究』、一九八四年第一期、一九八四・二)

ツ

塚本啓祥

「大智度論と法華経――成立と翻訳の問題に関連して」（法華経研究Ⅳ、坂本幸男編『法華経の中国的展開』、第三篇第四章、平楽寺書店、一九七二・三）

塚本善隆

「廬山の念仏結社成立年次に関する誤解（山口君の廬山慧遠の念仏三昧を読みて）」（『浄土学』第四輯、一九三一・一二）

「格義を止揚して――道安・鳩摩羅什」（『世界精神史講座』第二巻「支那精神」〈支那仏教〉第三章一、理想社出版部、一九四〇・五）

「三論宗の成立」（『世界精神史講座』第二巻「支那精神」〈支那仏教〉第三章二、理想社出版部、一九四〇・五）

「鳩摩羅什の活動年代について」（『印度学仏教学研究』第三巻第二号、一九五五・三）

「仏教史上における肇論の意義」（塚本善隆編『肇論研究』、法蔵館、一九五五・九）

「水経注の寿春・導公寺について――劉裕（宋・武帝）と長安・鳩摩羅什系の仏教」（福井博士頌寿記念『東洋思想論集』、福井博士頌寿記念『東洋思想論集』刊行会、一九六〇・一一）

「鳩摩羅什論――その仏教の江南拡大を中心として」（結城教授頌寿記念『仏教思想史論集』、大蔵出版、一九六四・三）

「鳩摩羅什論――その仏教の江南拡大を中心として（二）」（『干潟博士古稀記念論文集』、干潟博士古稀記念会、一九六四・六）

「般若経学の発展と意義続出」（『中国仏教通史』第一巻、第六章第三節、春秋社、一九七九・九）

「般若経研究への専心とその歴史的意義」（『中国仏教通史』第一巻、第七章第三節四、春秋社、一九七九・九）

坪井俊映

「永観の著作における善導釈書」（『法然浄土教の研究――伝統と自証について』第一編第一章第四節、隆文館、一九八二・二）

「珍海の著作における善導釈書」（『法然浄土教の研究――伝統と自証について』第一編第一章第五節、隆文館、一九八二・二）

妻木直良

「嘉祥大師及其観経釈」（『龍谷大学論集』第一五号、一九〇二・九）

鶴見良道

「勝鬘宝窟の染浄依持説――浄影寺慧遠（勝鬘義記）と比較しつつ」（『駒沢大学仏教学部論集』第六号、一九七五・一〇）

「勝鬘経の「六識及心法智」解釈――『勝鬘宝窟』を中心として」（『印度学仏教学研究』第二四巻第一号、一九七五・一二）
「『勝鬘宝窟』の二種如来蔵空智」（『宗教研究』第四九号第三輯〔二二六号〕、一九七六・三）
「勝鬘宝窟の研究」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第八号、一九七六・九）
「吉蔵における不空の一考察――『勝鬘宝窟』の二種如来蔵空智を手がかりとして」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一〇号、一九七六・一〇）
「勝鬘宝窟の行道体系について」（『印度学仏教学研究』第二五巻第一号、一九七六・一二）
「嘉祥大師吉蔵の作仏観」（『宗教研究』第五〇号第三輯〔二三〇号〕、一九七六・一二）
「勝鬘宝窟の基礎的研究」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第九号、一九七七・九）
「吉蔵『勝鬘宝窟』と『勝鬘経』中国諸注釈書」（『印度学仏教学研究』第二六巻第一号、一九七七・一二）
「吉蔵『勝鬘宝窟』引用の勝鬘経諸註釈書研究（一）――僧馥『註勝鬘経』を中心として」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一〇号、一九七八・八）
「勝鬘宝窟引用の僧旻説について」（『印度学仏教学研究』第二七巻第一号、一九七八・一二）
「吉蔵の如来蔵義考」（『印度学仏教学研究』第二九巻第一号、一九八〇・一二）

テ

寺崎修一
「元興寺智光の事ども」（『現代仏教』第六二号、一九二九・六）
「奈良朝三論宗衰因考」（『宗教学紀要』創立二五周年記念号〈宗教研究一〉、一九三一・九）

ト

戸田宏文
「羅什訳法華経の一考察」（『印度学仏教学研究』第一一巻第二号、一九六三・三）

「維摩経に顕れた鳩摩羅什三蔵の思想」（『干潟博士古稀記念論文集』、干潟博士古稀記念会、一九六四・六）
「羅什訳法華経の考察（二）——方便品第百二偈に就いて」（『印度学仏教学研究』第一三巻第二号、一九六五・三）
「羅什訳法華経の考察（三）——方便品第百三十四偈に就いて」（『印度学仏教学研究』第一四巻第二号、一九六六・三）
「羅什訳法華経の考察（四）」（『印度学仏教学研究』第一五巻第二号、一九六七・三）
「羅什訳法華経の考察（五）——安楽行品の一問題」（『印度学仏教学研究』第一六巻第二号、一九六八・三）

戸松憲千代
「智光の浄土教思想に就いて（上）」（『大谷学報』第一八巻第一号、一九三七・二）
「智光の浄土教思想に就いて（中）」（『大谷学報』第一八巻第四号、一九三七・一〇）
「智光の浄土教思想に就いて（下）」（『大谷学報』第一九巻第一号、一九三八・二）
「元興寺智光無量寿経論釈抄」（大谷派本願寺宗院『宗学研究』第二四号、一九四二・三）

利根川浩行
「吉蔵の戒律観」（『印度学仏教学研究』第三五巻第一号、一九八六・一二）

湯用彤
「南朝成実論之流行与般若三論之復興」（『漢魏両晋南北朝仏教史』下冊、第一八章、商務印書館、一九三八・二）
「本末真俗与有無」（『中国仏教史論叢』第一集、大東図書公司、存萃学社編、一九七八・七）
「五朝本末之争」（『中国仏教史論叢』第一集、大東図書公司、存萃学社編、一九七八・七）
「竺道生存仏学上之地位」（『中国仏教史論叢』第一集、大東図書公司、存萃学社編、一九七八・七）
「竺道生頓悟義」（『中国仏教史論叢』第一集、大東図書公司、存萃学社編、一九七八・七）
「謝霊運述道生頓悟義」（『中国仏教史論叢』第一集、大東図書公司、存萃学社編、一九七八・七）
「周顒三論宗」（『中国仏教史論叢』第一集、大東図書公司、存萃学社編、一九七八・七）
「三論宗」（『隋唐仏教史稿』第四章第一節、中華書局、一九八二・八）

藤堂恭俊

「僧肇の般若無知論攷」（『印度学仏教学研究』第三巻第一号、一九五四・九）
「僧肇と曇鸞――『論註』における僧肇の役割」（『印度学仏教学研究』第四巻第二号、一九五六・三）
「鳩摩羅什訳出と言われる禅経典の説示する念仏観」（福井博士頌寿記念『東洋思想論集』、福井博士頌寿記念『東洋思想論集』刊行会、一九六〇・一一）
「鳩摩羅什による竜樹仏教の伝訳」（アジア仏教史、中国編Ⅰ『漢民族の仏教』第三章二、佼成出版社、一九七五・五）

常盤大定
「僧朗と羅什」（『丁酉倫』第二七三号、一九一五）
「実相論」（大思想・エンサイクロペヂア、六『宗教思潮』第五章、春秋社、一九二九・四）
「中道論」（大思想・エンサイクロペヂア、六『宗教思潮』第六章、春秋社、一九二九・四）
「竺道生と闡提成仏説、之に関する論諍」（『仏性の研究』中篇、第一章、丙午出版社、一九三〇・四。一九四四、明治書院より再刊。一九六三、国書刊行会より再刊）
「隋の嘉祥寺吉蔵の五種仏性説」（『仏性の研究』中篇、第五章、丙午出版社、一九三〇・四。一九四四、明治書院より再刊）
「三論宗玄叡の「大乗三論大義鈔」」（『仏性の研究』下篇、第三章、丙午出版社、一九三〇・四。一九四四、明治書院より再刊）
「三論宗元興寺宗の「一乗仏性究竟抄」」（『仏性の研究』下篇、第四章、丙午出版社、一九三〇・四。一九四四、明治書院より再刊）
「東晋時代の道安と僧朗と羅什及び当時の仏教思想」（『支那仏教の研究』第一巻、春秋社、一九三八・六）
「大乗世界観の基調としての仮」（『支那仏教の研究』第二巻、春秋社、一九四一・一）

富沢慶栄
「嘉祥吉蔵の教判――二蔵三転法輪について」（『印度学仏教学研究』第二三巻第二号、一九七五・三）
「吉蔵の声聞成仏考」（『天台学報』第一九号、一九七七・一一）

富田海音
「嘉祥と天台大師」（『大崎学報』第二九号、一九一三・七）

ナ

中島英見
「僧肇・道生の法身論」(『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』第四号、一九七九・三)
中嶋隆藏
「周顒の思想——特にその仏教理解について」(加賀博士退官記念『中国文史哲学論集』、講談社、一九七九・三。『六朝思想の研究』、平楽寺書店、一九八五に再録)
「吉蔵の草木成仏思想」(三谷治編『中国における人間性の探求』、創文社、一九八三・二)
「僧肇の仏教理解」(『六朝思想の研究』下篇、第二章第四節、平楽寺書店、一九八五・二)
中祖一誠・諏訪義純・大野栄人・吉田道興
「大智度論和訳(一)」(愛知学院大学『禅研究所紀要』第一四号、一九八五・一二)
「大智度論和訳(二)」(愛知学院大学『禅研究所紀要』第一六号、一九八八・三)
中田源次郎
『肇論』(『国訳一切経』諸宗部一、大東出版社、一九三七・二。一九七八・六改定版発行)
「嘉祥大師の波若観」(『宗教研究』新第一〇巻第二号、一九三三・三)
「肇論及びその註疏に就いて」(『東方学報』〔東京〕第六冊、一九三六・二)
「吉蔵の百論疏に就いて」(『東方学報』〔東京〕第七冊、一九三六・一二)
中西久味
「謝霊運と頓悟」(森三樹三郎博士頌寿記念『東洋学論集』、朋友書店、一九七九・一二)
「僧肇——解空第一の学僧」(日原利周編『中国思想史』上、ぺりかん社、一九八七・三)
「吉蔵の虚無批判とその周辺」(『東方学』第七四輯、一九八七・七)
中村元

「「肇論研究」を読んで」（『仏教史学研究』第五巻第三・四号、一九五六・八）
「中道と空見――「三諦偈」の解釈に関連して」（結城教授頌寿記念『仏教思想史論集』、大蔵出版、一九六四・三）
「クマーラジーヴァ（羅什）の思想的特徴――『維摩経』の漢訳のしかたを通じて」（金倉博士古稀記念『印度学仏教学論集』、平楽寺書店、一九六六・一〇）

仲尾俊博
「三論、法相に対する教判」（『日本初期天台の研究』第二章第二節二、永田文昌堂、一九七三・九）

仲野禅裕
「「肇論」に於ける般若思想の考察」（『仏教大学学報』第一三号、一九六四・三）

長尾雅人・丹治昭義
『十二門論疏』（『国訳一切経』論疏部七、大東出版社、一九六八・一〇。一九八一・八改定版発行）

に

西本竜山
「羅什訳十誦比丘尼波羅提木叉戒本の出現並諸部僧尼戒本の対照研究」（『大谷学報』第九巻第二号、一九二八・五）

新田雅章
「中国における法華経研究」（講座・大乗仏教、四『法華思想』、春秋社、一九八三・二）
「中国仏教における空思想」（『理想』第六一〇号、一九八四・三）

任禹植
「法華宗要における一乗説について」（『印度学仏教学研究』第三一巻第二号、一九八三・三）

任継愈
『漢唐仏教思想論集』（北京三聯書店、一九六三・一〇。人民出版社、一九七三・四再版。邦訳『中国仏教思想論集』、東方書店、一九八〇・一〇）

「魏晋南北朝的仏教哲学」（任継愈主編『中国哲学史』第二冊第四篇第八章、人民出版社、一九六三・一二。一九七九・三第二版）
「六家七宗」（任継愈主編『中国仏教史』第二巻、第二章第四節、中国社会科学出版社、一九八五・一一）
「鳩摩羅什及其訳経」（任継愈主編『中国仏教史』第二巻、第二章第五節、中国社会科学出版社、一九八五・一一）
「鳩摩羅什的門徒和僧叡、僧肇」（任継愈主編『中国仏教史』第二巻、第二章第九節、中国社会科学出版社、一九八五・一一）

ノ

野上観一
「嘉祥の浄土教思想」（大谷派本願寺宗学院『宗学研究』第一七号、一九三九・三）
野村耀昌
「長安止住時の羅什とその周辺」（法華経研究Ⅳ、坂本幸男編『法華経の中国的展開』第一編第三章、平楽寺書店、一九七二・三）
「鳩摩羅什の生涯」（『宗教』通巻一二三号、教育新潮社、一九七二・五）
「鳩摩羅什の生涯（上）（下）」（『在家仏教』、一九七二・七―八月号）
「鳩摩羅什について」『在家仏教』、一九八一・七月号）
「一仏乗の思想」（講座・大乗仏教、四『法華思想』、春秋社、一九八三・二）

ハ

八力広喜
「鳩摩羅什の訳経」（『宗教研究』第五四巻第三輯〔二四六号〕、一九八一・一二）
長谷慈弘
「嘉祥の空」（高野山大学仏教学会『仏教学会報』第七号、一九八一・一二）
「「空の二義」試考――嘉祥大師の横・竪を中心として」（『大谷大学大学院研究紀要』第三号、一九八六・一二）
橋本芳契

『維摩経の思想的研究』（法蔵館、一九六六・二）
「三論宗義における維摩経——嘉祥大師「浄名玄論」の思想的特色について」（『金沢大学法文学部論集』哲学史学篇、第五号、一九五八・一）
「註維摩詰経の思想構造——羅什・僧肇・道生三師説の対比」（『印度学仏教学研究』第六巻第二号、一九五八・三）
「維摩経の密教義に関する一考察——その謙・什・奘三訳の対比を通じて」（『印度学仏教学研究』第一〇巻第二号、一九六二・三）
「『勝鬘宝窟』の一考察——嘉祥教学の現代的意義について」（『宗教研究』第三七巻第二輯〔一七七号〕、一九六四・一）
「『勝鬘宝窟』の如来蔵説——太子勝鬘疏への一アプローチ」（『勝鬘経義疏論集』、平楽寺書店、一九六五・一）
「三論宗と維摩経」（『維摩経の思想的研究』第一編第一〇章、法蔵館、一九六六・二）
「僧肇における大慈心の問題——『肇論』の一考察（上）（下）」（『印度学仏教学研究』第一六巻第二号、第一七巻第二号、一九六八・三、一九六九・三）
「註維摩経の羅什説について」（『印度学仏教学研究』第二一巻第二号、一九七三・三）
「『註維摩』の道生説について」（『宗教研究』第四六巻第三輯〔二一四号〕、一九七三・三）
「維摩経の空観と浄土義——その註維摩における展開」（『印度学仏教学研究』第三一巻第二号、一九八三・三）

蜂屋邦夫

「僧肇の般若無知論及び劉遺民との問答について　上」（東京大学教養学部『紀要比較文化研究』第一一輯、一九七一・八）
「空と老荘思想の無」（仏教思想、七『空』下、平楽寺書店、一九八二・四）

服部英淳

「鳩摩羅什の思想と廬山慧遠」（『浄土教思想論』第二章、山喜房仏書林、一九七四・三）

服部純雄

「智光撰『無量寿経論釈』稿（復元資料）」（『浄土宗学研究』第一五・一六合併号、一九八六・三）

服部正明

「肇論における中論の引用をめぐって」（塚本善隆編『肇論研究』、法蔵館、一九五五・九）
花塚久義（大西龍峯）
「初期禅宗の形成に関する一試論」（『宗教研究』第二三号、一九八一・三）
「吉蔵の引用句について――『浄名玄論』を中心として」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一五号、一九八一・一二）
「日厳寺の建立について」（『印度学仏教学研究』第三〇巻第二号、一九八二・三）
「『勝鬘経』曇林注と吉蔵」（『宗教研究』第二四号、一九八二・三）
「浄名玄論研究序説」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一四号、一九八二・七）
「注維摩詰経の編纂者をめぐって」（『駒沢大学仏教学部論集』第一三号、一九八二・一〇）
花山信勝
『聖徳太子御製・法華義疏の研究』（山喜房仏書林、一九三三・九）
「勝鬘宝窟引挙の諸師説との類同説」（『勝鬘義疏の上宮王撰に関する研究』第三章第一節（三）、岩波書店、一九四四・八）
「吉蔵撰勝鬘宝窟との類同説」（『勝鬘義疏の上宮王撰に関する研究』第三章第一節（三）、岩波書店、一九四四・八）
羽渓了諦
『国訳一切経』中観部一（大東出版社、一九三〇・六）
「鳩摩羅什の研究」（『芸文』一―九、二―一、一九一〇）
浜田耕生
「成論師の二諦説と吉蔵・天台の批判」（『同朋大学論叢』第七号、一九六〇・一）
早島鏡正
「成実・三論両家の二諦論争」（『宗教研究』第一三一号、一九五二・八）
「三論教学の論理と思想」（宮本正尊教授還暦記念『印度学仏教学論集』、三省堂、一九五四・七）
林彦明
『起信論の新研究其一』（私家版、一九四四・二）

「往生論註と肇論」（総本山知恩院専修道場『専修学報』第一一号、一九四二・一二）
林碩聞
「南都教学に対する法然の受容的態度——特に永観・珍海に対して」（『東海仏教』第九・一〇輯合併号、一九六四・一〇）
林岱雲
「嘉祥大師の研究」（『現代仏教』第六〇号—第六二号、一九二九・四—六）
林伝芳
「「本無義」考」（『印度学仏教学研究』第二五巻第二号、一九七七・三）
林屋友次郎
「中論の八不の偈の読方に就いて」（『仏教研究』第一巻、三省堂、一九三六・一）
晴山俊英
「「本無義」説の相違について——吉蔵の解釈を中心として」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第二二号、一九八九・二）
ハーヴィッツ、L
「大乗大義章に於ける一乗三乗の問題について」（木村英一編『慧遠研究』研究篇、創文社、一九六二・三）

ヒ

干潟龍祥
「大智度論の作者について」（『印度学仏教学研究』第七巻第一号、一九五八・一二）
日下可成
「三論宗」（『日本仏教講座』、顕真学苑、一九三七・六）
日下俊文
「大智度論における方便思想」（『仏教における正と邪』、平楽寺書店、一九八三・一一）
臂美恵子

「智光とその曼陀羅に関する研究」(『仏教大学通信教育部論集』第一五号、一九八〇・一二)

平井俊榮

『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』(春秋社、一九七六・三)

『法華文句の成立に関する研究』(春秋社、一九八五・二)

『法華玄論の註釈的研究』(春秋社、一九八七・二)

「初期禅宗思想の形成と三論宗」(『宗学研究』第五号、一九六三・四)

「二諦説より見たる吉蔵の思想形態」(『印度学仏教学研究』第一二巻第二号、一九六四・三)

「三論学派の源流系譜——嘉祥における関河旧説をめぐって」(『東方学』第二八輯、一九六四・九)

「三論教学成立史上の諸問題——南斉・智琳「中論疏」について」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二三号、一九六五・三)

「中観論疏と嘉祥大師」(『大正新脩大蔵経会員通信』第四四号、一九六五・九)

「嘉祥大師吉蔵の基礎的研究——著述の前後関係をめぐって」(『印度学仏教学研究』第一四巻第二号、一九六六・三)

「中国三論宗の歴史的性格——特に中国仏教における宗派の成立をめぐって」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二四号、一九六六・三)

「吉蔵における二智の構造」(『印度学仏教学研究』第一五巻第二号、一九六七・三)

「中国三論宗の歴史的性格(中)——嘉祥大師と摂嶺相承」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二五号、一九六七・三)

「止観寺僧詮とその門流」(『印度学仏教学研究』第一六巻第二号、一九六八・三)

「中国三論宗の歴史的性格(下)——吉蔵と智顗・隋唐新仏教者としての意識と思想をめぐって」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二六号、一九六八・三)

「三論略章について」(『印度学仏教学研究』第一七巻第二号、一九六九・三)

「吉蔵『二諦章』の思想と構造」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二七号、一九六九・三)

「中国仏教における不空の概念」(『印度学仏教学研究』第一八巻第二号、一九七〇・三)

「吉蔵『二諦章』の思想と構造(続)」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二八号、一九七〇・三)

「三論学派における涅槃研究の濫觴」(『印度学仏教学研究』第一九巻第二号、一九七一・三)
「一行三昧と空観思想」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第三号、一九七一・一〇)
「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究(上)(下)」(『南都仏教』第二七号、第二九号、一九七一・一二、一九七二・一二)
「中観論疏における涅槃経の引用(一)」(『駒沢大学仏教学部論集』第二号、一九七一・一二)
「中国仏教者の国家意識と涅槃経」(『日本仏教学会年報』第三七号、一九七二・三)
「三論」(アジア仏教史、日本編I『飛鳥奈良仏教』第一章四、佼成出版社、一九七二・一一)
「吉蔵撰『涅槃経遊意』国訳」(『駒沢大学仏教学部論集』第三号、一九七二・一二)
「中論疏記引用の中論注釈書」(『印度学仏教学研究』第二一巻第二号、一九七三・三)
「吉蔵教学の基礎範疇──因縁釈と理教釈」(中村元博士還暦記念論集『インド思想と仏教』、春秋社、一九七三・一一)
「吉蔵と北土三論師」(『駒沢大学仏教学部論集』第四号、一九七三・一二)
「吉蔵と中仮および中仮師」(『印度学仏教学研究』第二三巻第二号、一九七四・三)
「吉蔵の経典観と引用論拠」(『東京大学東洋文化研究所紀要』第六五冊、一九七五・二)
「実相と正法──吉蔵における法の観念と体系」(平川彰博士還暦記念論集『仏教における法の研究』、春秋社、一九七五・一〇)
「〈無住〉の概念形成と展開」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三四号、一九七六・三)
「『大乗三論大義鈔』の著者玄叡について」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三六号、一九七八・三)
「神会語録と本有今無偈論(一)(二)」(『三蔵』第一六一号─第一六二号、一九七八・九)
「吉蔵の仏身論──三身説を中心に」(『仏教学』第六号、一九七八・一〇)
「三経義疏と吉蔵疏」(『印度学仏教学研究』第二七巻第二号、一九七九・三)
「平安初期における三論・法相角逐をめぐる諸問題」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三七号、一九七九・三)
「中国仏教と体用思想」(『理想』第五四九号、一九七九・二)
「吉蔵と智顗──経典註疏をめぐる諸問題」(『東洋学術研究』第二〇巻第一号、一九八一・四)

「吉蔵と智顗——五百由旬の解釈をめぐる若杉説への反論」(『駒沢大学仏教学部論集』第一二号、一九八一・一〇)
「三論思想における空観」(仏教思想、七『空』下、平楽寺書店、一九八二・四)
「鎌倉時代の三論教学」(『金沢文庫研究』第二六九号、一九八二・九)
「三種般若説の成立と展開」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四一号、一九八三・三)
「般若思想と三論宗・禅宗」(講座・大乗仏教、二『般若思想』、春秋社、一九八三・一二)
「法華玄義と法華玄論」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四二号、一九八四・三)
「三論宗と成実宗」(平川彰編『仏教研究入門』、大蔵出版、一九八四・六)
仏教経典選『般若経』(筑摩書房、一九八五・五)
「『法華文句』の四種釈と吉蔵四種釈義」(平川彰博士古稀記念論集『仏教思想の諸問題』、春秋社、一九八五・六)
「南都三論宗史の研究序説」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四四号、一九八六・三)

平井俊榮・伊藤隆寿

「安澄撰『中観論疏記』校註——東大寺古写本巻六末」(『南都仏教』第三八号、一九七七・五)

平井有慶

「敦煌本法華経疏三種と吉蔵撰法華疏」(『豊山学報』第二二号、一九七七・三)
「敦煌資料より知られる吉蔵の思想」(『印度学仏教学研究』第二七巻第二号、一九七九・三)
「敦煌本・注維摩詰経序注釈書」(『大正大学大学院研究論集』第三号、一九七九・三)
「竺道生撰『法華経疏』の古形逸文」(『三康文化研究所年報』第一三号、一九八一・三)
「敦煌本『法華経義疏開題并玄義十門』」(勝又俊教博士古稀記念論集『大乗仏教から密教へ』、春秋社、一九八一・九)
「敦煌本・南北朝期維摩経疏と注維摩」(『大正大学綜合仏教研究所年報』第四号、一九八二・三)
「敦煌本『維摩経義記』」(『大正大学綜合仏教研究所年報』第五号、一九八三・三)
「敦煌本・註維摩詰経の原形について」(『印度学仏教学研究』第三一巻第二号、一九八三・三)
「敦煌本・維摩経疏と勝鬘経疏」(『印度学仏教学研究』第三三巻第一号、一九八四・一二)

「敦煌本『法華経義疏（巻第五）吉蔵法師撰　道義纉集』（一）」（『豊山学報』第三〇号、一九八五・三）

「敦煌本『法華経義疏（巻第五）吉蔵法師撰　道義纉集』（二）」（『大正大学研究紀要』〔仏教学部・文学部〕第七二輯、一九八六・一〇）

平川彰

「三論宗」（仏典講座、三九『八宗綱要』下、大蔵出版、一九八一・七）

平田寛

「三論祖師の画像――伝統の継承」（『南都仏教』第二九号、一九七二・一二）

フ

布施浩岳

『涅槃宗の研究』（叢文閣、一九四二・三。一九七三、国書刊行会より再刊）

「隋朝の三論天台両宗教判に於ける涅槃経観」（『立正大学論叢』創刊号、一九四一・一一）

「羅什三蔵伝訳の労苦を偲ぶ」（『大崎学報』第一〇〇号、一九五三・一〇）

「大智度論に見える法華経の理解」（福井博士頌寿記念『東洋思想論集』、福井博士頌寿記念『東洋思想論集』刊行会、一九六〇・一一）

富貴原章信

「羅什――法雲時代の仏性説」（『大谷学報』第四〇巻第一号、一九六〇・六）

「勝鬘経宝窟の仏性説――宗祖仏性説の仏教学的背景の一部として」（『親鸞聖人』、真宗大谷派宗務所、一九六一・三）

「三論宗（平安初期）の仏性説」（『大谷学報』第五〇巻第三号、一九七一・一）

「嘉祥の仏性説について」（『南都仏教』第二六号、一九七一・六）

「羅什法雲時代の仏性説」（『富貴原章信仏教学選集』第一巻、第一部第一章、国書刊行会、一九八八・六）

「三論吉蔵の仏性説」（『富貴原章信仏教学選集』第一巻、第一部第二章、国書刊行会、一九八八・六）

「聖徳太子と三論仏教」(『富貴原章信仏教学選集』第三巻、第一章、国書刊行会、一九八九・一)
「羅什系の仏教」(『富貴原章信仏教学選集』第三巻、第一章、国書刊行会、一九八九・一)
「羅什仏教の高句麗伝来」(『富貴原章信仏教学選集』第三巻、第一章、国書刊行会、一九八九・一)
普賢晃寿
「智光の浄土教思想――「論註」と「無量寿経論釈」」(『真宗学』第三五・三六合併号、一九六七・二)
「珍海の浄土教的立場」(大原先生古稀記念『浄土教思想研究』、永田文昌堂、一九六七・一一)
「智光の浄土教思想」(『日本浄土教思想史研究』本論第一章、永田文昌堂、一九七二・四)
「永観の念仏思想」(『日本浄土教思想史研究』本論第四章第二節、永田文昌堂、一九七二・四)
「珍海の浄土教的立場」(『日本浄土教思想史研究』本論第四章第三節、永田文昌堂、一九七二・四)
馮友蘭
「隋唐之仏学上」(『中国哲学史』下冊、第八章、中華書局、一九六九)
福島光哉
「開善寺智蔵の二諦思想」(『印度学仏教学研究』第一一巻第一号、一九六三・一)
「梁代二諦思想の特徴――僧肇の二諦説との関連について」(『仏教学セミナー』第二号、一九六五・一〇)
福永光司
「僧肇と老荘思想」(塚本善隆編『肇論研究』、法蔵館、一九五五・九)
福永光司・松村巧
「六朝の般若思想」(講座・大乗仏教、二『般若思想』、春秋社、一九八三・一二)
福原隆善
「光宅と嘉祥――法華義記と法華義疏を中心に」(『印度学仏教学研究』第一七巻第二号、一九六九・三)
「吉蔵『中論疏』と安澄『中論疏記』――特に成実学者との関連性を中心に」(『印度学仏教学研究』第二三巻第二号、一九七五・三)

「三論教学大成に関する一視点」（『宗教研究』第四八巻第三輯〔二二二号〕、一九七五・三）

福原亮厳

『成実論の研究』（永田文昌堂、一九六九・一二）

藤井教公

「『涅槃経』における一、二の問題――浄影寺慧遠と吉蔵における仏性の理解」（『印度学仏教学研究』第二八巻第二号、一九八〇・三）

「天台と三論の交流――灌頂の『法華玄義』修治と吉蔵『法華玄論』をめぐって」（鎌田茂雄博士還暦記念論集『中国の仏教と文化』、大蔵出版、一九八八・一二）

「天台と三論の交渉――智顗説・灌頂録『金光明経文句』と吉蔵撰『金光明経疏』との比較を通じて」（『印度学仏教学研究』第三七巻第二号、一九八九・三）

藤井孝雄

「慧遠と吉蔵の『勝鬘経』如来蔵説の解釈をめぐって」（『印度学仏教学研究』第二七巻第二号、一九七九・三）

藤島達朗

「奈良時代に於ける弥陀信仰」（『大谷大学研究年報』第六号、一九六四・三）

藤田渓山

「宝蔵論に現はれた僧肇の思想（一）（二）」（『禅学研究』第七号―第八号、一九二八・七―一九二九・一）

藤本晃

「中国仏教に於ける仏身観の変遷」（『龍谷大学大学院研究紀要』〔人文科学〕第九集、一九八八・三）

藤本賢一

「竺道生の頓悟義について」（『天台学報』第一五号、一九七三・一〇）

藤本智薫

「隋唐に於ける仏教思想の一断面」（『仏誕二千五百年記念学会紀要』、仏誕二千五百年記念学会、一九三五・一二）

藤原了然
「嘉祥の浄土教観」（『仏教大学研究紀要』第三七号、一九六〇・三）
「嘉祥の浄土教について」（『仏教論叢』第八号、一九六〇・三）
二葉憲香
「古代仏教における三学と六宗」（『日本古代仏教史の研究』第四章一、永田文昌堂、一九八四・六）
古坂竜宏
「三論学派に於ける相承問題」（『印度学仏教学研究』第一八巻第二号、一九七〇・三）
「漢訳『中論』註釈書の研究」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第四号、一九七〇・三）
「江南涅槃学派に於ける二諦義研究」（『印度学仏教学研究』第一九巻第二号、一九七一・三）
「『涅槃経集解』に見られる二諦義の研究」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第五号、一九七一・六）
「羅什・僧肇における「成実論」の果した意義」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第六号、一九七二・三）
古田和弘
「竺道生の法身無色説」（『印度学仏教学研究』第一七巻第二号、一九六九・三）
「僧叡の研究（上）（下）」（『仏教学セミナー』第一〇号—第一一号、一九六九・一〇—一九七〇・五）
「竺道生の仏無浄土論」（『印度学仏教学研究』第一九巻第二号、一九七一・三）
「中国仏教における一闡提思想の受容」（『大谷学報』第五二巻第一号、一九七二・六）
「中国仏教における仏性思想の一側面」（『仏教学セミナー』第三〇号、一九七九・一〇）
「鳩摩羅什と慧遠と仏駄跋多羅と（一）（二）」（『三蔵』第一九五号—第一九六号、一九八〇・二）

へ

幣道紀
「嘉祥大師に於ける五種仏性と因縁境智」（駒沢大学仏教学会『仏教学会誌』第五号、一九六二・二）

辺見光真
『『大乗三論大義鈔』の諸問題」（『智山学報』第三二輯〔通巻四六号〕、一九八三・三）
『『大乗三論大義鈔』における真如──「種子爾不爾論争」を中心として」（『智山学報』第三三輯〔通巻四七号〕、一九八四・三）
『『大乗三論大義鈔』の「八不義」について」（『智山学報』第三四輯〔通巻四八号〕、一九八五・三）

ホ

方立天
「僧肇的形而上学」（『中国仏教史論叢』第一集、大東図書公司、存萃学社編、一九七八・七）
「僧肇評伝」（『魏晋南北朝仏教論叢』、中華書局、一九八二・四）
「論竺道生的仏学思想」（『魏晋南北朝仏教論叢』、中華書局、一九八二・四）

マ

真野正順
「中国仏教における「宗」観念の発生」（『仏教における宗観念の成立』第二篇第一章、理想社、一九六四・一二）
「智顗の五重玄義と吉蔵の体宗用」（『仏教における宗観念の成立』第二篇第二章第一節、理想社、一九六四・一二）
真野成英
「嘉祥の二諦観」（『アッタディーパ』第四号、一九六二・三）
前田慧雲
『三論玄義講話録』（東京興教書院、一九〇二・一〇）
『三論宗綱要』（東京丙午社、一九二〇・一二）
「三論玄義懸談」（『仏典講義録』第二一、二二、二三、二六号、一八九四・三─八）

牧哲義
「二諦説の一断面——慧遠と吉蔵」(『印度学仏教学研究』第二三巻第二号、一九七四・三)
牧田諦亮
「肇論の流伝について」(塚本善隆編『肇論研究』、法蔵館、一九五五・九)
「肇論の流伝」(『中国仏教史研究』第一、第二章、大東出版社、一九八一・五)
正木晴彦
「諸『観経疏』に見える定善と散善の問題」(橋本博士退官記念論集『仏教研究論集』、清文堂出版、一九七五・一一)
松田貫了
「支那三論宗教判の批評(別して新三論に対する疑義)」(『大正大学学報』、第三輯、一九二八・六)
松濤誠廉
「薬草品後分の羅什不訳に就いて」(法華経研究Ⅳ、坂本幸雄編『法華経の中国的展開』、平楽寺書店、一九七二・三)
松本和夫
「鳩摩羅什と法華経の漢訳(一)(二)」(『仏教大学講座講義集』第八号—第九号、一九七八・一〇—一九七九・五)
松本史朗
「縁起について——私の如来蔵思想批判」(『駒沢大学仏教学部論集』第一七号、一九八六。『縁起と空』、大蔵出版、一九八九に再録)
松本文三郎
「『肇論中呉集解』に就いて」(『支那仏教史学』第一巻第四号、一九三七・一二)
松山善昭
「羅什の入寂年代をめぐって——僧肇による般若教学展開の一様相」(『印度学仏教学研究』第二巻第一号、一九五三・九)
「支那に於ける南北仏教交流の一視点——羅什と慧遠」(『日本仏教学会年報』第二一号、一九五六・三)
丸山孝雄

『法華教学研究序説——吉蔵における受容と展開』（平楽寺書店、一九七八・三）
「嘉祥大師吉蔵の法華玄論における五乗と三引」（金倉博士古稀記念『印度学仏教学論集』、平楽寺書店、一九六六・一〇）
「近代日本における中国法華教学の研究——嘉祥大師吉蔵を中心として」（法華経研究Ⅱ、望月歓厚編『近代日本の法華仏教』、平楽寺書店、一九六八・三）
「吉蔵の法華遊意における「三中一」と「三外一」」（法華経研究Ⅲ、金倉円照編『法華経の成立と展開』、平楽寺書店、一九七〇・三）
「吉蔵の法華義疏の研究——一実二権説・一実三権説をめぐって」（法華経研究Ⅳ、坂本幸雄編『法華経の中国的展開』、平楽寺書店、一九七二・三）
「吉蔵における五乗と薬草喩品・三草二木」（『大崎学報』第一二二号、一九六七・七）
「吉蔵の三時説と後五百歳——法華経諸疏を中心として」（『法華文化研究』創刊号、一九七五・三）
《書評》平井俊榮『中国般若思想史研究』（『鈴木学術財団年報』第一四号、一九七七・一〇）
「吉蔵の仏身観——法華遊意を中心として」（『大崎学報』第一三〇号、一九七七・一二）
「吉蔵の法華遊意における仏身観」（『印度学仏教学研究』第二六巻第二号、一九七八・三）
「吉蔵の法華経開会思想——『法華遊意』を中心として」（『法華文化研究』第四号、一九七八・三）
「法華七喩解釈の展開」（法華経研究Ⅷ、中村瑞隆編『法華経の思想と基盤』、平楽寺書店、一九八〇・二）
「法華玄論における菩薩の歴位成仏」（『印度学仏教学研究』第二九巻第二号、一九八一・三）
「中国における法華経「三草二木」の受容と変容」（法華経研究Ⅸ、塚本啓祥編『法華経の文化と基盤』、平楽寺書店、一九八二・二）
「中国法華教学における歴位成仏」（『印度学仏教学研究』第三〇巻第二号、一九八二・三）

ミ

三井淳弁

「斉の隠士周顒の三宗論」(『龍谷大学論集』第八八号、一九〇九・二)
「嘉祥大師の教判論」(『龍谷大学論集』第九七号、一九〇九・一二)
「南地三論の教系を論ず」(『龍谷大学論集』第一〇〇号、一九一〇・二)
「成実と三論教との関係を論ず」(『龍谷大学論集』第一〇一号、一九一〇・三)
「法華経流伝史——嘉祥法華経論の序説」(『龍谷大学論集』第一〇九号、一九一〇・一一)

三桐慈海

「中国初期般若教学について」(『印度学仏教学研究』第一一巻第一号、一九六三・一)
「竺道生の思想」(『大谷学報』第四六巻第一号、一九六六・六)
「竺道生の般若思想」(『仏教学セミナー』第四号、一九六六・一〇)
「羅什の維摩疏は道融の筆録か」(『印度学仏教学研究』第一八巻第二号、一九七〇・三)
「僧肇の浄土観」(『大谷学報』第五〇巻第一号、一九七〇・六)
「慧均撰四論玄義八不義について(一)——大乗玄論八不義との比較対照」(『仏教学セミナー』第一二号、一九七〇・一〇)
「僧肇と頓悟義」(『東方宗教』第三九号、一九七二・四)
「僧肇と頓悟義」(『東方宗教』第四〇号、一九七二・一一)
「大乗玄論の八不義——慧均撰八不義について(二)」(『仏教学セミナー』第一七号、一九七三・五)
「法華統略の研究」(『大谷大学研究年報』第二七号、一九七五・二)
「法華統略における仏身観」(『大谷学報』第五五巻第四号、一九七六・二)
「《書評》平井俊栄著・中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派」(『仏教学セミナー』第二四号、一九七六・一〇)
「吉蔵の注疏にみられる宗教的課題」(『仏教学セミナー』第二六号、一九七七・一〇)
「《書評》丸山孝雄・法華教学研究序説——吉蔵における受容と展開」(『仏教学セミナー』第二九号、一九七九・五)
「中観論疏にみられる中国思想」(森三樹三郎博士頌寿記念『東洋学論集』、朋友書店、一九七九・一二)
「法華玄論の撰述について」(『仏教学セミナー』第三一号、一九八〇・五)

「吉蔵の二諦義」（『大谷学報』第六〇巻第四号、一九八一・一）
「W・ライ「中国の中観論者における二諦の非二元性――三諦の起源」」（『仏教学セミナー』第三九号、一九八四・五）
「勝鬘経宝窟における仏性義」（『仏教学セミナー』第四二号、一九八五・一〇）
「勝鬘経宝窟の撰述について」（『大谷学報』第六五巻第二号、一九八五・一〇）
「維摩詰所説経と吉蔵」（『仏教学セミナー』第四八号、一九八八・一〇）

神子上恵龍

「智光の往生論註観」（『宗学院論集』第四六号、一九七七・七）

水谷幸正

「仏教思想史研究覚書二題」（藤原弘道先生古稀記念『史学仏教学論集・坤』、藤原弘道先生古稀記念会、一九七三・一一）

道端良秀

「南方東晋の仏教」（中国仏教史全集、第一巻『中国仏教通史』第三章二、書苑、一九八五・一一）
「三論宗と吉蔵」（中国仏教史全集、第一巻『中国仏教通史』第一〇章三、書苑、一九八五・一一）

宮坂有勝

「修多羅衆・別三論衆・摂論衆」（『日本仏教のあゆみ』第二章、大法輪閣、一九七九・一一）
「奈良の六宗」（『日本仏教のあゆみ』第二章、大法輪閣、一九七九・一一）
「南都仏教のうごき」（『日本仏教のあゆみ』第三章、大法輪閣、一九七九・一一）
「奈良諸宗　その他」（『日本仏教のあゆみ』第四章、大法輪閣、一九七九・一一）

宮本正尊

『百論々疏会本』（『仏教大系』、仏教大系完成会、一九三七・一一）
「嘉祥大師の破邪顕正」（『中道思想及びその発達』第一六編第一章、法蔵館、一九四四・七）
「三論宗の中道義」（『中道思想及びその発達』第一六編第二章、法蔵館、一九四四・七）
「三論の三種中道」（『中道思想及びその発達』第一六編第三章、法蔵館、一九四四・七）

「嘉祥及び天台の成実批判」（『大乗と小乗』第四第四章、八雲書店、一九四四・八）

宮本正尊・梶芳光運・泰本融

『中観論疏』第一巻（『国訳一切経』論疏部六、大東出版社、一九三九・三）

『中観論疏』第二巻（『国訳一切経』論疏部七、大東出版社、一九六八・一〇）

ム

務台孝尚

「吉蔵の教学と眞諦三蔵」（『駒沢大学大学院仏教学研究年報』第一八号、一九八五・一）

「吉蔵の涅槃解釈について」（『駒沢大学仏教学部論集』第一六号、一九八五・一〇）

「吉蔵教学における如来蔵思想の受容について」（『印度学仏教学研究』第三五巻第二号、一九八七・三）

「吉蔵思想の一考察」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一九号、一九八七・七）

「吉蔵の思想構造について」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第二〇号、一九八八・一二）

村上嘉実

「肇論における真」（塚本善隆編『肇論研究』、法蔵館、一九五五・九）

「僧肇の仏教思想」（『六朝思想史研究』第三章第一節、平楽寺書店、一九七四・三）

村上嘉実・牧田諦亮

「肇論思想語彙索引」（塚本善隆編『肇論研究』、法蔵館、一九五五・九）

村上専精

『三論玄義講義』（東京哲学館、一九〇二）

「仏教各宗発達史（支那部）鳩摩羅什の成実宗（一）」（『仏教史林』第二編第一五号、一八九五・六）

「仏教各宗発達史（支那部）鳩摩羅什の三論宗（一）」（『仏教史林』第二編第一六号、一八九五・七）

「仏教各宗発達史（支那部）鳩摩羅什の成実宗（二）」（『仏教史林』第二編第一九号、一八九五・一〇）

「羅什伝来の三論宗に於ける真理観」（『仏教統一論　第二編　原理論』本論第八章、金港堂書籍、一九〇三・四）
「三論宗の仏身観」（『仏教統一論　第三編　仏陀論』本論下第四章、金港堂書籍、一九〇五・四）

村上専精・境野哲・鷲尾順敬

「三論成実両宗の伝来及び高僧の事蹟」（大日本仏教史、第一巻『上世史』第一期第四章、溯源窟、一八九七・一一）
「三論宗の教系及び沿革」（大日本仏教史、第一巻『上世史』第一期第五章、溯源窟、一八九七・一一）
「三論宗の教判及び教理」（大日本仏教史、第一巻『上世史』第一期第六章、溯源窟、一八九七・一一）

村地哲明

「嘉祥作に帰せられたる『無量寿義疏』」（『大谷学報』第三九巻第一号、一九五九・七）

村中祐生

「嘉祥大師の於・教二諦について」（『印度学仏教学研究』第八巻第一号、一九六〇・一）
「真観法師について」（『印度学仏教学研究』第九巻第二号、一九六一・三）
「嘉祥大師吉蔵の三諦説」（『宗教文化』第一五輯、一九六一・六）
「隋末唐初の三論・天台両門流」（『印度学仏教学研究』第一〇巻第二号、一九六二・三）
「浄名玄論について」（『印度学仏教学研究』第一三巻第二号、一九六五・三）
「大乗玄論について」（『印度学仏教学研究』第一四巻第二号、一九六六・三）
「章安尊者と嘉祥大師（序説）」（『天台学報』第八号、一九六七・一）
「法華玄論について」（『印度学仏教学研究』第一五巻第二号、一九六七・三）
「吉蔵著作の編年の考察」（『印度学仏教学研究』第一六巻第二号、一九六八・三）
「嘉祥大師「二蔵」義の成立考」（『南都仏教』第二二号、一九六九・一。『天台観門の基調』一、山喜房仏書林、一九八六・九に再録）
「嘉祥大師の教判思想」（『大正大学研究紀要』〔仏教学部・文学部〕第五七輯、一九七二・三。『天台観門の基調』二、山喜房仏書林、一九八六・九に再録）

「嘉祥大師の諸経疏について――天台大師との関係において」（『大正大学研究紀要』〔仏教学部・文学部〕第五八輯、一九七三・三）
「嘉祥大師における教判思想の展開」（櫛田博士頌寿記念『高僧伝の研究』、山喜房仏書林、一九七三・七。『天台観門の基調』三、山喜房仏書林、一九八六・九に再録）
「嘉祥大師の諸経疏の撰修について」（『天台観門の基調』四、山喜房仏書林、一九八六・九）

モ

望月海淑
「竺道生・妙法蓮花経疏における信」（『棲神』第五三号、一九八一・三）
望月観厚
「妙法華経題釈覚書（印度・支那の諸師）――日蓮を念頭において」（金倉博士古稀記念『印度学仏教学論集』、平楽寺書店、一九六六・一〇）
望月信亨
「元興寺智光の浄土曼陀羅」（『浄土学』第二輯、一九三一・二）
「吉蔵の浄土論幷に生因説」（『中国浄土教理史』第一〇章、法蔵館、一九四二・七。一九六四・一再刊）
元山公寿
「吉蔵の二諦説について」（『智山学報』第三八輯、一九八九・三）
森三樹三郎
「中国における空についての論義」（仏教思想、七『空』下、平楽寺書店、一九八二・四）
「中国における空の思想」（法蔵選書『老荘と仏教』、法蔵館、一九八六・一）
森江俊孝
「竺道生の感応思想」（『印度学仏教学研究』第二一巻第一号、一九七二・一二）

「吉蔵の感応思想」（『宗教研究』第四七巻第三輯〔二一八号〕、一九七四・三）

諸戸立雄

「姚興の崇仏と羅什の訳経事業」（『集刊東洋学』第六号、一九六一・九）

ヤ

矢吹慶輝

「頓悟義の首唱者、竺道生とその教義」（『仏教学の諸問題』、岩波書店、一九三五・六）

薬師寺晋

「竺道生の頓悟義について」（『禅学研究』第六三号、一九八四・一二）

安井広済

『中観思想の研究』（法蔵館、一九六一・一二）

「中観の二諦説と嘉祥の二諦説」（『印度学仏教学研究』第二巻第二号、一九五四・三）

泰本融

『中観論疏』（『国訳一切経』論疏部六・七、大東出版社、一九六七―八）

『空思想と論理』（山喜書房仏書林、一九八七・一二）

「吉蔵の中観思想と社会的基礎」（『宗教研究』第三五巻第一輯〔一七〇号〕、一九六一・一二）

「吉蔵における中観思想の形態――基礎的研究（一）」（『東京大学東洋文化研究所紀要』第四二冊、一九六八・三。『空思想と論理』再録）

「吉蔵の批判的精神」（『印度学仏教学研究』第一五巻第二号、一九六七・三。『空思想と論理』に再録）

「吉蔵における戒の精神」（『日本仏教学会年報』第三二号、一九六七・三。『仏教における戒の問題』、平楽寺書店、一九六七・六、及び『空思想と論理』に再録）

「吉蔵の八不中道観――『中観論疏』因縁品を中心として」（『東京大学東洋文化研究所紀要』第四六冊、一九六八・三。『空思

想と論理』に再録）
「八不中道をめぐる諸問題」（『印度学仏教学研究』第一八巻第二号、一九七〇・三。『空思想と論理』に再録）
「八不中道の根源的性格」（『南都仏教』第二四号、一九七〇・四。『空思想と論理』に再録）
「法の批判的分析と菩薩の観法——吉蔵『中観論疏』（法品）を中心として」（平川彰博士還暦記念論集『仏教における法の研究』、春秋社、一九七五・一〇。『空思想と論理』に再録）
「中国三論学派における菩薩戒の種々相」（西義雄博士頌寿記念論集『菩薩思想』、大東出版社、一九八一・五。『空思想と論理』に再録）
「中観論疏と中観論疏記の研究」（『国訳一切経』論疏部六、解題、大東出版社、一九六七・七。『空思想と論理』に再録）

山川智応
「嘉祥大師の法華経観の再検討」（『宗教研究』第一年第三輯、一九三九・一一）

山口光円
「鳩摩羅什の伝」（『天台浄土教史』第一篇第二章第一節、法蔵館、一九六七・一二）
「羅什の浄土教」（『天台浄土教史』第一篇第二章第二節、法蔵館、一九六七・一二）

山田和夫
「「注維摩詰経」の僧肇注と老荘思想——僧肇と郭象」（『仏教思想史』二号、平楽寺書店、一九八〇・六）

ユ

由木義文
「《書評》三枝充悳著『三論玄義』」（東京大学仏教青年会『仏教文化』第三巻第一号、一九七一・一〇）

湯次了榮
「嘉祥大師吉蔵」（『仏教原理論』第四篇第一〇章、叢文閣、一九四〇・四）

結城令聞

「三論源流考」（『印度学仏教学研究』第一巻第二号、一九五三・三）

游俠

「鳩摩羅什」（中国仏教協会編『中国仏教』第二輯、知識出版社、一九八二・八）

幸村法輪

「光宅の天台及び聖徳太子に及ぼせる影響について」（『宗教研究』新第五巻第六号、一九二八・一一）

ヨ

吉川忠夫

「六朝士大夫の精神生活」（岩波講座世界歴史、第五巻『古代五』、岩波書店、一九七二・九）

「五、六世紀東方沿海地域と仏教——攝山棲霞寺の歴史によせて」（『東洋史研究』第四二巻第三号、一九八三・一二）

吉田文夫

「三論宗」（アジア仏教史、日本編V『鎌倉仏教三』第三章二、佼成出版社、一九七二・七）

吉田錬正

「偉人鳩摩羅什」（『棲神』第二〇号、一九三五・一）

吉津宜英

「慧影の『大智度論疏』をめぐる問題点」（『印度学仏教学研究』第一六巻第一号、一九六七・一二）

「北土智度論師について」（『印度学仏教学研究』第一七巻第二号、一九六九・三）

「嘉祥大師研究序説」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第三号、一九六九・三）

「吉蔵の唯識大乗義批判」（『印度学仏教学研究』第一八巻第一号、一九六九・一二）

「吉蔵の教学と破邪の構造——唯識大乗義批判を中心として」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第四号、一九七〇・三）

「隋唐新仏教展開の基調　その一——教と理との相関」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第五号、一九七一・六）

吉野恵子

「仏身論の研究——序説」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一六号、一九八三・一)
「仏身論の研究——常無常について」(『印度学仏教学研究』第三一巻第二号、一九八三・三)
「仏身論の研究——説不説について」(『印度学仏教学研究』第三二巻第二号、一九八四・三)
吉永智海・望月信亨
「鳩摩羅什の渡来並に其門下」(『支那仏教史』第二期第六章、金尾文淵堂、一九〇六・九)
「三論学派の源流と其伝通」(『支那仏教史』第二期第七章、金尾文淵堂、一九〇六・九)
「吉蔵の三論宗再興並に其教理」(『支那仏教史』第二期第一七章、金尾文淵堂、一九〇六・九)
余敦康
「六家七宗——両晋時期的仏教般若学思潮」(『世界宗教研究』一九八四年第二期、一九八四・五)

リ

劉貴傑
『僧肇思想研究』(台北文史哲出版社、一九八五・八)
廖明活
『嘉祥吉蔵学説』(台湾学生書局、一九八五・一〇)
柳柄徳
「僧朗과三論思想」(崇山朴吉真博士華甲記念『韓国仏教思想史』、円光大学校出版局、一九七五・一〇)
林子青
「吉蔵」(中国仏教協会編『中国仏教』第二輯、知識出版社、一九八二・八)
Liebenthal, W.
Chao-Lun, The Treatises of Seng-chao, Hong Kong ed. 1969

レ

蓮月院竟悟

『三論玄義講述』上・中・下（西村護法館、一九二二・八）

ロ

ロバート・F・ローズ

「『大乗大義章』における空の意義について」（『仏教学セミナー』第三五号、一九八二・五）

「鳩摩羅什の法華経観——阿羅漢作仏を中心にして」（『大谷学報』第六五巻第四号、一九八六・二）

呂澂

「般若理論的研究」（『中国仏学源流略講』第三講、中華書局、一九七九・八）

「南北各家師説（上）」（『中国仏学源流略講』第六講、中華書局、一九七九・八）

「宗派的興起及其発展」（『中国仏学源流略講』第八講、中華書局、一九七九・八）

「三論宗」（『中国仏学源流略講』附録、中華書局、一九七九・八）

Robinson, R.H.

Early Mādhyamika in India and China, The University of Wisconsin Press, 1967

ワ

若杉見龍

「智顗と吉蔵——五百由旬の解釈をめぐって」（『印度学仏教学研究』第二九巻第二号、一九八一・三）

渡部孝順

「勝鬘経義疏と上宮帝説に見ゆる涅槃常住五種仏性の一句について」（『印度学仏教学研究』第五巻第一号、一九五七・一）

「吉蔵の法華義疏に引用された竜光法師について」（『印度学仏教学研究』第二六巻第一号、一九七七・一二）
「光宅の法華より展開した法華の解釈について」（『聖徳太子研究』第一一号、一九七七・一二）

執筆者一覧

平井俊榮（駒沢大学教授）
大内文雄（大谷大学助教授）
蜂屋邦夫（東京大学教授）
伊藤隆寿（駒沢大学教授）
菅野博史（創価大学助教授）
奥野光賢（駒沢大学大学院修了）
粟谷良道（曹洞宗宗学研究所所員）
吉津宜英（駒沢大学教授）
高野淳一（東北大学助手）
松本史朗（駒沢大学助教授）
三桐慈海（大谷大学教授）
中嶋隆藏（東北大学教授）
中西久味（新潟大学助教授）
岡部和雄（駒沢大学教授）
末光愛正（駒沢大学講師）
大野栄人（愛知学院大学助教授）
池田魯參（駒沢大学教授）
藤井教公（常葉学園浜松大学助教授）
平井宥慶（大正大学講師）
鈴木哲雄（愛知学院大学教授）
中條道昭（駒沢大学講師）
石井公成（早稲田大学講師）
松本信道（駒沢大学助手）
袴谷憲昭（駒沢大学教授）
末木文美士（東京大学助教授）
大西龍峯（駒沢大学講師）
伊藤秀憲（駒沢大学助教授）

後　記

ここに、駒沢大学仏教学部教授、平井俊榮博士御監修のもとに『三論教学の研究』を上梓するに当たり、これを監修者の平井先生と共に慶ぶと同時に、同刊行会事務局一同として、今日に至る経緯の一端を報告し、本書に御執筆頂いた諸先生はもとより、平井先生に有縁の方々にも謝辞を申し上げて、後記にかえさせて頂きたい。

昭和五年庚午（かのえうま）生まれの平井俊榮先生は、平成二年の今年で還暦を迎えられ、この秋十一月二十日には満六十歳の誕生日を祝われる。私共門下生の間から、当然の成り行きではあったが、先生のこの日を祝してなにか記念の出版をという声がはっきりと形をなして発せられるようになったのは、昭和六十三年の正月を迎えてからである。その声は一挙に具体化したが、ただ私共門下の間では、その出版を、あくまでも還暦のお祝いとして通常の還暦記念論文集のような形で広く先生の門下生に声をかけて進めるべきか、先生の御専門の分野にテーマを限った研究論文集として先生御監修のもとに進めるべきかまでは決しかねた。この件を含めて、私共が先生にざっくばらんに御相談申し上げたところ、始めは、どちらも固辞されていた先生も、私共の熱意に押されて一旦意を決するや、後者を選ばれた。その先生の御選択には、我が学部では従来還暦記念論文集など刊行された先例がないことや、それぞれ身辺多忙になっている門下生に一様に執筆を依頼しては義理を先行させたり義理を欠いてしまったと感じる結果になる方々もあることを慮るお気持が働いていたのではないかと思われる。

その昭和六十三年は、先生が駒沢大学副学長に就任されて三年目の春を迎えられる御多忙な時期でもあったが、爾来、先生は文字通りの監修の任に当たって私共を指揮して下された。その年の四月には、本書の書名でもある研究テーマに

因んだ各先生方の一応のテーマが平井先生のもとで決定され、月末にはその執筆依頼状が先生の「刊行趣意書」と共に発送された。しかるに、それから一ヶ月余の後には、中国における三論教学の形成とその歴史的展開の解明に研究生活の大半を傾けた先生の学恩を物語るかのように、全員から御快諾を得、ここに先生方の論題も各人御了承のもとに正式に決定したのである。幸い、その翌年の夏には、御承諾頂いたほとんどの先生方から原稿を頂戴し、全てが順調に進んで今日を迎えることができた。先にも申し上げたとおり、本書は還暦記念論文集ではないが、関係各位の御協力のお蔭で、本書が、先生の御誕生日前に確実に刊行できる目処がついたことを、本書刊行会事務局一同として、卒直に喜ぶと共に、お忙しい中御原稿執筆に御協力頂いた先生方に対してはとりわけ厚くお礼申し上げる次第である。

とはいえ、平井先生御自身は、実際の本の体裁としても厳格に監修者としての姿勢を終始貫かれた。本書の冒頭に、先生のお写真も年譜も研究業績目録も付されていないのは、そのためによることを御理解頂きたい。しかるに、監修者としての先生は、他方では、今年の四月からは、副学長より更に学長に就任され、大学行政に関しても益々御多忙を極めておられるのであるが、その間を縫って、本書執筆の先生方の全ての原稿に目を通され、その欠を補うような形での平井先生の総論が、先生御自身の研究論文とは別途に、「三論教学の歴史的展開」として文字通り本研究論文の冒頭を飾ることになったのは、私共としても望外の幸せである。

さて、本書の中心テーマである「三論教学」とは、ある意味では、中国および日本の仏教の全展開の重要な思想的背景をなす根基的思潮であるということもできよう。その三論教学の研究史に画期的な基を築いたのが、昭和五十一年に刊行された平井先生の『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』であった。その刊行を機に、駒沢大学はもとより、他大学の三論教学関係の研究者にあっても、これを標識に、その方向を更に展開させ、あるいは凌駕すべく各自の研究が模索されたのでもある。その平井先生の御著書が刊行されてから既に十四年を経たことになるが、本書の執筆者には、いわばその間に育った研究者が大半を占める。この時節に当たり、かかる研究者を中心に、三論教学に関し、従来の学的蓄積を踏まえつつ、平井先生監修のもとに新たな問題意識も加えて編まれた本書は、必ずや、学界に一石を投じ、更

なる研究の展開に資するであろうことを私共は信じて疑わない。

平井俊榮先生は、その人間的に大きく温かい包容力によって、単に研究者のみならず、多方面に及ぶ様々な方々を魅し引きつけ育ててもこられた。本書がこのような形に限定されさえしなかったならば、ぜひとも執筆したかったという方々が全国津々浦々に散らばっていることを、私共刊行会事務局一同はだれよりも承知しているつもりである。そのような方々には、とりわけ、本書刊行までの経緯を御理解頂き、私共の意のあるところを汲み取って頂ければ、これに過ぎる幸せはない。

平井俊榮先生におかれては、学長という激務に就かれているだけに、なお一層の御健勝を念じ上げると共に、御研究においても益々御活躍され、なおも私共を導いて下されることをお願い申し上げたい。同時に、本書に御執筆頂いた諸先生に重ねてお礼を申し上げ、更に、本書刊行に当たって有形無形の御協力を賜わった諸先生、並びに、この困難な出版に当初より誠意を示して事に当たられた春秋社の皆様、およびお盆直後の一日を索引作成のために捧げて下された院生有志に対し、心から謝意を表する次第である。

平成二年七月十八日

『三論教学の研究』刊行会事務局

池田　練太郎
伊藤　秀憲
伊藤　隆寿
袴谷　憲昭
吉津　宜英

索　　引

お

か

き

く

け

こ

さ

し

す

せ

そ

た

ち

つ

て

と

の

は

ひ

ふ

へ

ほ

ま

み

む

め

も

や

ゆ

よ

ら

り

る

れ

ろ

わ

三論教学の研究

平成二年一〇月三〇日　第一刷発行

監修者　平井俊榮

発行者　神田　明

発行所　株式会社　春　秋　社

東京都千代田区外神田二―一八―六（〒一〇一）

振替　東京八―二四八六一　電話　〇三―二五五―九六一一

印刷所　三省印刷／育英印刷

製本所　小林共文堂

定価は函等に表示してあります

ISBN4-393-11171-0